ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

# تحفۂ اصلاحی

جناب امین احسن اصلاحی کی

مبادی تدبر قرآن اور مبادی تدبر حدیث

پر غائرانہ نظر اور تبصرہ



ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ۔ لاہور



ادارہ تعلیمات دینیہ

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ
کریم پارک راوی روڈ لاہور

ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

# تحفۂ اصلاحی

جناب امین احسن اصلاحی کی
مبادی تدبر قرآن اور مبادی تدبر حدیث
پر غائرانہ نظر اور تبصرہ

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد
دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ۔ لاہور

ادارہ تعلیمات دینیہ

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ
کریم پارک راوی روڈ لاہور

# عرض احوال

جناب امین احسن اصلاحی صاحب نے اپنی تفسیر ''تدبر قرآن'' کے علاوہ اصول تفسیر میں ''مبادی تدبر قرآن اور اصول حدیث میں ''مبادی تدبر حدیث'' بھی لکھی ہیں۔ اصلاحی صاحب کے مبادی اس بات کا کھلا ثبوت ہیں کہ:

ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

اپنے سلسلہ مبادی میں انہوں نے جو گل افشانیاں کی ہیں وہ مدلل ابطال اور احقاق حق کے ساتھ اول مرتبہ ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار ونظریات تنقید کی میزان میں، شائع ہوئیں کیونکہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنے چار منابع فہم قرآن میں سے ایک مولانا حمید الدین فراہی اور امین احسن اصلاحی صاحب کو شمار کیا تھا۔ بعد میں وہ مضمون کچھ اضافوں کے ساتھ جامعہ مدنیہ کے رسالہ انوار مدینہ میں قسط وار شائع ہوا۔ اب اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو نئے سرے سے نظر ثانی کر کے کتابی شکل میں اس کو شائع کیا جا رہا ہے۔ ہم جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے شاگردوں سے توقع کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب کا سنجیدگی سے مطالعہ کر کے اپنے افکار و اصول پر نظر ثانی کریں گے۔ امین احسن اصلاحی صاحب تو دنیا میں نہیں رہے لیکن ان کے شاگردوں کو تو اصلاح احوال کی گنجائش حاصل ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اصلاح احوال کا ذریعہ بنا دیں۔ آمین

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ لاہور

محرم الحرام 1424ھ

# فہرست مضامین

پہلا باب:

# اجماع امت کی مخالفت

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''کسی اجتہاد پر اجماع ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک حجت شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں''۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 60)

''اسی طرح ائمہ اربعہ اگر کسی بات پر متفق ہوں تو اس کی حیثیت بھی محض ایک رائے کی نہیں رہ جاتی اگرچہ ہم اس کو اصطلاحی اجماع کا درجہ نہ دے سکیں اور اس سے اختلاف کرنے کو ناجائز نہ ٹھہرائیں۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 62)

اصلاحی صاحب کی عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر تمام ائمہ مجتہدین کسی ایک بات پر متفق ہوں تو اس سے اختلاف جائز نہیں خواہ ان کی دلیل بظاہر غلط ہی معلوم ہوتی ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ بھی اگر کسی ایک بات پر متفق ہوں تو وہ محض ایک رائے نہیں بلکہ اس سے کچھ اوپر درجہ رکھتی ہے۔

اگر امین احسن اصلاحی صاحب اور فراہی صاحب اپنی محض ایک رائے کی بنا پر اس کی مخالفت کریں بلکہ اجماعی مسئلہ کی بھی مخالفت کریں تو ہم اس کے علاوہ اور کیا کہیں کہ

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

## پہلی مثال: شادی شدہ زانی کے لئے رجم کے حد ہونے سے انکار

ابن منذر رحمہ اللہ اپنی کتاب الاجماع میں لکھتے ہیں:

واجمعوا علی ان الحر اذا تروج حرة تزویجا صحیحا ووطئها فی الفرج

**انه محصن یجب علیهما الرجم اذا زنیا.**

تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جب آزاد شخص کسی آزاد عورت سے صحیح نکاح کر لے اور آگے کی راہ میں اس سے جماع کر لے تو وہ محصن ہے اور یہ دونوں جب زنا کریں تو ان کی سزا رجم ہے۔

ابن حزم رحمہ اللہ اپنی کتاب مراتب الاجماع میں لکھتے ہیں۔

**واتفقوا انه اذا زنی کما ذکرنا و کان قد تزوج قبل ذلک ان علیه الرجم بالحجارة حتی یموت.**

سب فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص مذکورہ طور سے زنا کرے اور وہ اس سے پہلے نکاح کر چکا ہو تو اس کی سزا رجم (سنگساری) ہے یہاں تک کہ وہ (اسی میں) مر جائے۔

عنایہ میں ہے:

**علی وجوب الرجم اذا کان الزانی محصنا اجماع الصحابة**

جب زانی محصن ہو تو اس پر رجم کے واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔

ان تین حوالوں سے یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ، شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور اس پر پوری امت کا اتفاق و اجماع ہے اور امین احسن اصلاحی صاحب کے بقول اس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں لیکن خود اصلاحی صاحب یہاں اجماع کی مخالفت کرتے ہیں۔

اجماع ثابت ہونے کے بعد اب دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اصلاحی صاحب بلکہ ان کے بھی امام جناب حمید الدین فراہی صاحب اس اجماع کی مخالفت کیوں کرتے ہیں۔

## اجماع کی مخالفت کرنے کی پہلی وجہ

یہ حضرات یہ بات تو مانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بعض لوگوں کو رجم کیا گیا لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ وہ رجم زنا کی حد کے طور پر نہیں تھا بلکہ فساد اور سرکشی کی سزا

کے طور پر تھا۔

امین احسن اصلاحی صاحب کے استاد مولانا حمید الدین فراہی لکھتے ہیں۔

''جن احادیث کا ماخذ معلوم کرنے میں علماء کو اشتباہ ہوا ہے ان میں وہ حدیث بھی ہے جو حد زنا کے باب میں وارد ہوئی ہے یعنی حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ یہ حدیث:

**البکر بالبکر مائة جلدة و تغریب عام و الثیب بالثیب مائة جلدة والرجم**

اگر زانی غیر شادی شدہ ہو تو سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر زانی شادی شدہ ہو تو سزا سو کوڑے اور رجم کی ہے۔

جاننا چاہئے کہ سب سے بنیادی چیز قرآن کے ساتھ سنت کی تطبیق ہے۔ مجرد ظن کی بنا پر ان کے نسخ کا فیصلہ نہیں کر لینا چاہئے۔ حضور کے مذکورہ ارشاد میں واضح طور پر آیا ہے کہ غیر شادی شدہ زانیوں کے لئے سزا سو کوڑے اور جلا وطنی کی ہے۔ دوسری روایت میں ثم تغریب عام (یعنی سو کوڑے اور پھر یک سالہ جلاوطنی) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اسی طرح شادی شدہ زانیوں کے لئے الفاظ ثم الرجم (یعنی سو کوڑے پھر رجم) بھی آئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ (شادی شدہ اور غیر شادی شدہ) دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں ہی کی ہے لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی گناہ میں مبتلا ہوں تو انہیں سخت سزا دینا اولی ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے مقابلہ میں جسارت دکھانے کا ہے اور قرآن نے مفسدین فی الارض اور حدود اللہ کے معاملہ میں سرکشی کرنے والوں کے لئے ان کے گناہ کے درجات کے لحاظ سے سزا کے مختلف درجے بیان کئے ہیں مثلاً تقتیل (بری طرح قتل)، سولی، قطع اطراف (یعنی داہنا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا) اور جلا وطنی وغیرہ چنانچہ حضور نے ماعز کے قضیہ میں یہ تصریح فرمائی۔ چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی (ینب نبیب التیس) اس لئے اس کو جو سزا دی گئی وہ نکال (عبرت کی سزا) ہے۔ یہودی عورت کے قضیہ میں آپ نے رجم کا جو حکم دیا ہے وہ توریت کے حکم کے مطابق تھا اور

قرآن میں احکام نازل ہونے سے قبل حضور توریت کے مطابق فیصلے فرمایا کرتے تھے۔
فی الجملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب جرم ایک سے زیادہ مرتبہ صادر ہوا تو حضور نے شادی شدہ لوگوں کو عبرت کے لئے سخت سزا دی اور غیر شادی شدہ لوگوں کو نسبتاً خفیف سزا دی۔ اسی لئے حدیث میں لفظ ثُـمَّ (پھر) واقع ہوا ہے۔ بعض حدیثوں میں جو واوٗ آئی ہے اس سے بھی ثُـمَّ ہی کا مفہوم مراد ہے اور عربی میں کبھی کبھی واوٗ اسی معنی میں استعمال ہوتی ہے''۔ (ماہنامہ اشراق مارچ 88 ص 39-38)

اصلاحی صاحب اپنی تفسیر تدبر قرآن میں لکھتے ہیں۔

''اس روشنی میں عبادہ بن صامت کی روایت کی تاویل کیجئے تو اس کا بھی ایک موقع و محل نکل آتا ہے۔ وہ یوں کہ اس میں جو حرف واوٗ ہے اس کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیجئے۔ یعنی کوئی زانی کنوارا ہو یا شادی شدہ دونوں کی اصل سزا تو جلد (تازیانہ) ہی ہے لیکن اگر کوئی کنوارا تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا تو حکومت اگر مصلحت دیکھے مائدہ کی مذکورہ بالا آیت کے تحت جلا وطنی کی سزا بھی دے سکتی ہے اسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لئے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت تـقـتیـل یعنی رجم کی سزا از روئے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے''۔ (تدبر قرآن ص 507 ج 4)

نبی علیہ السلام کے دور میں رجم کے جو دو تین واقعات پیش آئے مثلاً ماعز رضی اللہ عنہ کا اور غامدیہ رضی اللہ عنہا کا وغیرہ تو تفتیش و جستجو کے باوجود یہ بات نہیں ملتی کہ ان کو پہلی مرتبہ زنا کرنے پر کوڑے لگے ہوں اور اس پر بھی باز نہ آنے اور دوبارہ ارتکاب کرنے پر ان کو رجم کیا گیا ہو بلکہ ان کو پہلی ہی دفعہ اور وہ بھی ان کے خود آ کر متعدد بار اعتراف جرم کرنے اور پاک صاف کرنے کے مطالبہ پر رجم کیا گیا تو بظاہر ان کی جانب سے حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکشی نہ پائی گئی۔ لہٰذا فراہی اور اصلاحی صاحبان کے ضابطہ کے مطابق ان کو رجم کی سزا نہیں ہونی چاہئے تھی۔ اس مشکل کے حل کے لئے اصلاحی

صاحب نے پہلے تو یہ ضابطہ نکالا کہ ''رجم یعنی سنگسار کرنا ہمارے نزدیک تقتیل کے تحت داخل ہے۔ اس وجہ سے وہ غنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کی عزت و ناموس کے لئے خطرہ بن جائیں جو اغوا اور زنا کو پیشہ بنالیں جو دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں ان کے لئے رجم کی سزا اس مفہوم میں داخل ہے۔ (تدبر قرآن 2:272)

پھر یہ حضرات اس کے درپے ہوئے کہ ان بے چاروں کو نہایت خطرناک قسم کے بدمعاش ثابت کیا جائے۔ اس لئے فراہی صاحب لکھتے ہیں۔

''چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی ینب نبیب التیس'' (اشراق: مارچ 88 ص 39)

اور اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''ماعز کے بارے میں کتابوں میں جو روایات ملتی ہیں ان میں نہایت عجیب قسم کا تناقض ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑا بھلا مانس آدمی تھا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نہایت بدخصلت غنڈا تھا۔ میری رہنمائی کے لئے یہ بات کافی ہے کہ نبی ﷺ نے اس کو رجم کی سزا دلوائی۔ اس وجہ سے میں ان روایات کو ترجیح دیتا ہوں جن سے اس کا وہ کردار سامنے آتا ہے جس کی بنا پر یہ مستحق رجم ٹھہرا۔

(تدبر قرآن، ص: 505 ج 4)

دیکھئے اصلاحی صاحب کو چاہئے تو یہ تھا کہ وہ دلائل و واقعات سے ماعز کا سرکش ہونا ثابت کرتے اور پھر یہ ثابت کرتے کہ ان کو رجم کی سزا حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکشی کرنے اور فساد کرنے کی بنا پر دی گئی۔ اس کے بجائے رجم کی بنیاد پر وہ بدکرداری اور فساد و سرکشی کو ثابت کر رہے ہیں فیاللعجب۔ دعوے کو دلیل سے ثابت کرنے کے بجائے وہ دعوے کو ہی دلیل بنا رہے ہیں۔ پھر اصلاحی صاحب کی نظر میں ماعز اور غامدیہ کا کردار کیا ہے؟ اس کی تفصیل بھی پڑھئے۔

''اس عہد کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بہت سی

ڈیرے والیاں ہوتی تھیں جو پیشہ کراتی تھیں اور ان کی سرپرستی زیادہ تر یہودی کرتے تھے جو ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اسلامی حکومت قائم ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا بازار سرد پڑ گیا لیکن اس قسم کے جرائم پیشہ آسانی سے باز نہیں آتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی قماش کے کچھ مرد اور بعض عورتیں جو زیر زمین یہ پیشہ کرتے رہے اور تنبیہ کے باوجود باز نہیں آئے۔ بالآخر جب وہ قانون کی گرفت میں آئے تو مائدہ کی اسی آیت کے تحت آپ نے ان کو رجم کرایا''۔ (تدبر قرآن ص 506 ج 4)

اصلاحی صاحب کی مزید تحقیق ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں۔

''آنحضرت ﷺ کو اس (یعنی ماعز) کی شرارتوں کی رپورٹ ملتی رہی لیکن چونکہ کسی صریح قانون کی گرفت میں یہ نہیں آیا تھا اس وجہ سے آپ نے کوئی اقدام نہیں کیا۔ بالآخر یہ قانون کی گرفت میں آ گیا۔ آپ نے اس کو بلوا کر تیکھے انداز میں پوچھ گچھ کی۔ وہ تاڑ گیا کہ اب بات چھپانے سے نہیں چھپ سکتی اس وجہ سے اس نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔ جب اقرار کر لیا تو آپ نے اس کے رجم کا حکم دے دیا''۔

(تدبر قرآن: 506/4)

اب کوئی اصلاحی صاحب کے استاد فراہی صاحب سے ہی پوچھے کہ ماعز اور غامدیہ کے مسلمان ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی گئی اور نبی ﷺ نے ان کی توبہ کے عظیم ہونے کی خبر بھی دی۔ کیا خود مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ ڈیرے چلاتے تھے اور بدمعاشیاں کرتے تھے؟ اور نبی ﷺ نے ان کو تنبیہ کس وقت کی تھی؟ اور آپ قانون کی کونسی شق کے تحت ان کے خلاف اقدام سے باز رہنے پر مجبور تھے؟ پھر وہ قانون کی گرفت میں کس طرح سے آئے اور آپ نے کن لوگوں کے ہاتھ ماعز کو گرفتار کرایا؟ اور کیا ماعز ایسا بزدل قسم کا بدمعاش اور غنڈا تھا کہ تنبیہ سے تو باز نہیں آیا محض ایک تیکھی نظر سے اس نے سب کچھ اگل دیا؟ اور سزا سے پہلے اس غنڈے بدمعاش نے توبہ کس وقت کی تھی یا کسی سرکش مجرم کی سزا خود بخود اس کی توبہ بن جاتی ہے اگرچہ اس کی جانب سے توبہ کے کچھ آثار بھی ظاہر نہ ہوں؟

کیا اصلاحی صاحب کی نظر میں ان سوالات کو حل کرنا قابل التفات نہیں اور کیا فراہی صاحب اور اصلاحی کی شخصیتیں ایسی ہیں جن کے دعوے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ حالانکہ ماعز رضی اللہ عنہ کے جو حالات صحیح مسلم کی احادیث میں مذکور ہیں ان میں یہ بھی ہے۔

**1- اتی رسول اللہ ﷺ برجل قصیر اشعث ذی عضلات علیه ازار وقد زنی فردہ مرتین**

رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک کوتاہ قد پراگندہ بالوں والے پر گوشت شخص کو لایا گیا (لانے والے خود اس شخص کے کہنے پر ساتھ ہوئے تھے نبی ﷺ کے بھیجے ہوئے سپاہی نہیں تھے) وہ صرف ایک تہبند باندھے ہوئے تھا (اوپر قمیض یا چادر نہیں تھی اس نے اقرار کیا کہ) اس نے زنا کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کو دو مرتبہ واپس لوٹایا (اور تیسری مرتبہ کے اقرار کے بعد بھی لوٹایا)

**2- فشهد علی نفسه اربع مرات انه زنی فقال رسول اللہ ﷺ لعلک قال لا وانه انه قد زنی الآخر**

اس نے اپنے خلاف چار مرتبہ اقرار کیا کہ اس نے زنا کیا ہے۔ (اس پر) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شاید کہ تو نے فقط بوسہ وغیرہ لیا ہو۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں اللہ کی قسم میں نے زنا کی آخری حد کا ارتکاب کیا ہے۔

**3- فردہ النبی ﷺ مرارا قال ثم سأل قومه فقالوا مانعلم باسا الا انه اصاب شیئا یری انه لایخرجه منه الا ان یقام فیه الحد.**

نبی ﷺ نے اس کو متعدد (یعنی تین) مرتبہ لوٹایا (پھر جب اس نے چوتھی مرتبہ اقرار کیا) تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں اس کی قوم کے لوگوں سے (جو اس کے ساتھ آئے تھے) پوچھا یہ کیسا شخص ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم نے اس (کے کردار) میں کوئی خرابی نہیں دیکھی سوائے اس کے کہ اس سے ایک جرم ہو گیا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اس کے گناہ سے یہ صرف اسی طرح نکل سکتا ہے کہ اس پر حد قائم کی

جائے۔

4- نبی ﷺ نے پوچھا أَبِکَ جُنُوْنٌ کیا تجھے جنون ہے۔

5- أشرب خمرا فقام رجل فاستنکهه فلم یجد منه ریح خمر.

رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا اس نے شراب پی ہوئی ہے۔ اس پر ایک صاحب کھڑے ہوئے اور انہوں نے اس کا منہ سونگھا لیکن انہوں نے شراب کی بو نہ پائی۔

بھلا بتائیے جو مجرم پہلے سے مطلوب ہو جس کی بد اخلاقی حد سے بڑھی ہوئی ہو اور جو معاشرہ کے لئے خطرہ بن چکا ہو اور دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالتا ہو، کیا اس کو بار بار واپس کیا جاتا ہے اور اس کی اس طرح سے تفتیش کی جاتی ہے اور اس کی قوم کے لوگ اس کی ایسے صفائی پیش کرتے ہیں؟

ماعز اور غامدیہ کی حد سے بڑھی ہوئی بد اخلاقی اور غنڈہ گردی کو فراہی اور اصلاحی صاحبان جس دلیل سے ثابت کرتے ہیں اس کو بھی دیکھ لیجئے۔ صحیح مسلم میں روایتیں ہیں جن میں یہ مضمون ہے:

1- حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت یہ ہے:

قال فرجمه ثم خطب فقال الا كلما نفرنا غازين فی سبیل الله خلف احدهم له نبيب كنبيب التيس يمنح احد هم الكثبة اما و الله ان يمكنی من احد هم الا نكلته عنه.

اس کو رجم کیا پھر نبی ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا آگاہ ہو جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لئے نکلتے ہیں ان لوگوں میں سے کوئی پیچھے رہ جاتا ہے اور شہوت زدہ بکرے کی طرح آواز نکالتا ہے۔ وہ تھوڑے سے دودھ کی بخشش کرتا ہے۔ خدا کی قسم اگر اللہ نے مجھے ایسے شخص پر قدرت دی تو میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔

2- حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ثم قام رسول الله ﷺ خطيبا من العشی فقال أو كلما انطلقنا غزاة فی سبیل الله تخلف رجل فی عیالنا له نبيب كنبيب التيس علی ان لا اوتی

**والذی نفسی بیدہ انہ الآن لفی انھار الجنۃ ینغمس فیھا**

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ ماعز اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہا ہے۔ یہ سب کچھ اس وجہ سے تھا کہ ماعز مسلمان تھے اور نبی ﷺ کی زیارت سے مشرف بھی تھے لیکن اصلاحی صاحب یہ ماننے کے باوجود کہ ''رسول اللہ ﷺ کی زیارت کا شرف اپنی جگہ بڑا اشرف اور ایک مسلمان کی سب سے بڑی سعادت ہے۔ (مبادی تدبر حدیث باب 5) یہ ماننے کو تیار نہیں کہ اس کا کردار و ایمان پر بھی کوئی اثر پڑتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا **خیر امتی قرنی** (میری امت میں بہترین لوگ میرے زمانے والے ہیں...... بخاری و مسلم)

## اجماع کی مخالفت کرنے کی دوسری وجہ

حمید الدین فراہی صاحب لکھتے ہیں

''ان (علماء) کا یہ گمان تھا کہ ماعز اسلمی اور غامدیہ عورت کے قضیہ میں رجم کی سزا نے شادی شدہ زانی کے لئے سو کروڑوں اور غیر شادی شدہ زانی کے لئے ایک سالہ جلا وطنی کا حکم منسوخ کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک گویا آیت حد زنا اپنے ظاہر مفہوم پر باقی نہیں رہی بلکہ سنت سے تبدیل ہوگئی اور پھر سنت بھی ایک ایسے قضیہ سے تبدیل ہوگئی جس کا موقع ٹھیک معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اسے اس کے صحیح محمل پر محمول کیا جا رہا ہے یا نہیں؟'' (اشراق مارچ 88 ص 38)

جب استاد نے آیت کے سنت سے منسوخ اور تبدیل ہونے کے گمان کی نسبت علماء کی طرف کی تو امین احسن اصلاحی صاحب جیسے شاگرد بھلا کہاں پیچھے رہتے۔ وہ ہر زاویہ سے اس قسم کے نسخ کو ناجائز ثابت کرنے کی کوشش میں لگ گئے لہٰذا لکھتے ہیں۔

''سنت اور حدیث میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ سنت نبی ﷺ کے ثابت شدہ طریقہ کو کہتے ہیں اور حدیث ہر وہ قول یا فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی ﷺ کی نسبت کے ساتھ کی جائے عام اس سے کہ وہ ثابت شدہ ہو یا اس کا ثابت شدہ

ہونا محل نزاع ہو۔ حدیث حسن، صحیح، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہو سکتی ہے لیکن سنت کے متعلق یہ بحثیں نہیں پیدا ہوتیں"۔

(اسلامی قانون کی تدوین، ص 37)

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں ضعف کے اتنے پہلو موجود ہیں کہ اس کا قرآن جیسی قطعی الدلالۃ چیز کو منسوخ کر دینا بالکل خلاف عقل ہے۔

سنت اگرچہ ان کمزوریوں سے محفوظ ہوتی ہے لیکن وہ قرآن کے کسی حکم کی ناسخ اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ پیغمبر ﷺ کو یہ حق سرے سے حاصل ہی نہیں تھا کہ آپ قرآن کے کسی حکم میں سر مو تبدیلی کر سکیں۔ چنانچہ قریش نے جب یہ مطالبہ کیا کہ جب تک آپ قرآن میں تبدیلی نہیں کریں گے اس وقت تک وہ اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں تو ان کو آپ کی زبانی یہ جواب دلوایا گیا۔

قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآءِ نَفْسِيْ

کہہ دو مجھے کیا حق ہے کہ میں اس میں اپنے جی سے ترمیم کروں۔

جب پیغمبر ﷺ کا یہ مقام ہی نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کر سکیں تو ان کی طرف منسوب کسی سنت یا حدیث کو آپ یہ درجہ کس طرح دے سکتے ہیں کہ وہ قرآن میں کوئی تبدیلی کر سکتی ہے۔ (رسالہ تدبر ص 35-34)

"اب رہا یہ سوال کہ نسخ نہ سہی لیکن حدیث وسنت سے قرآن کے کسی حکم کی تخصیص ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یعنی قرآن کے کسی عام حکم کو حدیث وسنت سے خاص کر دیا جائے۔ اس کے جواب میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔

(ا) اگر تخصیص کی نوعیت یہ ہے کہ اس سے قرآن کا کوئی عموم اس طرح محدود و ممیز ہو جائے کہ کسی ایسی چیز کے اس عموم میں شامل ہونے کی راہ مسدود ہو جائے جس کا شامل ہونا لفظ کے مفہوم اور آیت کے منشاء کے خلاف ہے تو یہ تخصیص نہ صرف حدیث و سنت کے ذریعہ سے بلکہ ہمارے نزدیک قیاس واجتہاد کے ذریعہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

(ب) اور اگر اس تخصیص سے قرآن کے عموم کے اندر سے کوئی ایسی چیز نکل جاتی

ہے جو لفظ کے مفہوم میں واضح طور پر شامل ہے اور اس کے لئے قرآن کے حکم سے بالکل الگ حکم بیان ہوتا ہے جو قرآن کے حکم سے بھی اشد ہے تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہے اور قرآن کی کسی چیز کے منسوخ کرنے کا اختیار پیغمبر ﷺ کو بھی نہیں ہے چہ جائیکہ حدیث وسنت کو یہ درجہ دیا جائے"۔

"دوسری تخصیص جو نسخ کے حکم میں داخل ہے (اس) کی مثال وہ ہے جو سورہ نور کے حکم الزانية والزاني ......الآیۃ میں کی گئی ہے کہ بعض روایات کی بنا پر اس کو غیر شادی شدہ کے لئے خاص کر دیا گیا ہے اور شادی شدہ کو اس سے الگ کر کے اس کے لئے ایک مستقل حکم اس سے زیادہ سخت بیان کیا گیا ہے حالانکہ الفاظ اور آیات کے اندر اس امتیاز کے لئے کوئی قرینہ واشارہ نہیں ہے۔ آیت ملاحظہ ہو۔

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (سورہ نور:)

زانی عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

اب بھلا بتائیے کہ جب اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ کہا جائے تو شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کا کوئی تصور کہاں حائل ہوتا ہے کہ اس سے شادی شدہ مراد نہیں ہوسکتا۔ دونوں پر اس کا اطلاق ہونا چاہیئے اس لئے کہ وہ تمام شرائط جو زنا کے ہیں وہ وہاں بھی پائے جاتے ہیں کوئی قرینہ بھی پہلے سے ایسا موجود نہیں ہے جو یہ بتاتا ہو کہ یہاں شادی شدہ کو الگ کر کے اس کو رجم کیا جائے۔ یہ تخصیص نہیں بلکہ یہ نسخ ہے اور نسخ کے متعلق وہی حکم ہے جو بیان کیا جاچکا ہے۔

ماعز بن مالک اسلمی کے واقعہ میں آنحضرت ﷺ نے تحقیق میں اس قدر جزرسی سے کام لیا کہ فقہاء نے اس سے یہ حکم نکالا ہے کہ مجرم کی تحقیق میں عریاں زبان استعمال کی جاسکتی ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ لفظ زنا کے عموم سے جو اشتباہ پیدا ہوسکتا ہے وہ دور ہو جائے اور یہ لفظ اپنے اس مفہوم میں معین ہو جائے جو اس کو اصل سزا کا مستحق بناتی ہے۔

فقہاء مخصص اور مخصص میں اقتران کی جو شرط لگاتے ہیں اس کا مطلب یہی ہے کہ

اس کے قرائن و آثار روز اول سے مخصص کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ اگر کوئی چیز اس طرح کے کسی قرینہ کے بغیر کسی حکم پر وارد ہو جائے تو وہ مخصص نہیں بلکہ وہ ناسخ کہلائے گی اور قرآن میں نسخ کے لئے جو شرط ہے وہ اوپر وضاحت سے بیان ہو چکی ہے۔

(رسالہ تدبر نمبر 6 ص 39-35)

اصلاحی صاحب کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ رجم کے حد ہونے کے قائل ہیں وہ یا تو قرآن کے سنت سے نسخ کا قول کرتے ہیں یا قرآن کے عموم کی تخصیص کی ایسی صورت کو اختیار کرتے ہیں جس کی حقیقت نسخ ہی ہے اور قرآن کا نسخ سنت سے ہونا جائز نہیں۔ اب ہم ان دونوں باتوں کو کچھ تفصیل سے پرکھتے ہیں:

## قرآن کے سنت سے منسوخ ہونے کا مسئلہ

یہ مسئلہ اختلافی ہے اور اس کے ممتنع ہونے پر کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ اصلاحی صاحب نے بھی اس بارے میں جو دلیل ذکر کی ہے وہ حتمی اور قطعی تو کیا خود دلیل بننے کے قابل ہی نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے اختلافی ہونے کو اصلاحی صاحب یوں ذکر کرتے ہیں:

”نسخ کے بارہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب تمام کتب اصول فقہ میں مذکور ہے کہ ان کے نزدیک سنت قرآن مجید کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ اگرچہ اس رائے سے اختلاف رکھنے والوں نے ان پر اس مسئلہ کی وجہ سے بڑی نکتہ چینی کی ہے یہاں تک کہ شارح مسلم الثبوت نے اس کو مکابرت تک کہہ دیا ہے لیکن مذہب حق یہی ہے۔

امام صاحب (یعنی امام شافعی) کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اصول میں خود ان کا بھی رسالہ ہے جس میں انہوں نے اپنے مسلک کے دلائل بیان کئے ہیں۔ علامہ آمدی نے بھی اپنی کتاب میں ضروری تفصیل کی ہے بلکہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر اہل ظاہر کا یہی مذہب بتایا ہے۔ پھر تعجب ہے کہ امام شافعی

اور امام احمد بن حنبل کا یہ مذہب ہے جو حدیث و روایت میں صاحب البیت (گھر کے بھیدی) کا درجہ رکھتے ہیں تو فقہاء و متکلمین کا مذہب اس سے الگ کیوں ہو"۔

اور مسئلہ اختلافی ہوتا ہی اس وقت ہے جب دلائل ظنی ہوں قطعی نہ ہوں۔ تو امین احسن اصلاحی صاحب دلیل ظنی کی بنیاد پر حکم قطعی کا فیصلہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نسخ القرآن بالسنۃ بالکل ناجائز ہے فیا للعجب۔

اصلاحی صاحب نے قرآن کے سنت و حدیث سے منسوخ ہونے کے عدم جواز پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے۔

1- حدیث میں ضعف کے اتنے پہلو موجود ہیں کہ اس کا قرآن جیسی قطعی الدلالۃ چیز کو منسوخ کرنا خلاف عقل ہے۔

2- سنت میں اگر چہ ضعف نہیں ہوتا لیکن پیغمبر علیہ السلام کو یہ حق ہی حاصل نہیں کہ وہ قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی کر سکیں جس کی دلیل یہ آیت ہے۔

قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاۗءِ نَفْسِيْ.

کہہ دو مجھے کیا حق ہے کہ میں اس میں اپنے جی سے ترمیم کروں۔

ہم کہتے ہیں کہ آیت میں تو "اپنے جی سے ترمیم" سے انکار ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اگر ترمیمی حکم رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پا کرامت کو دیں تو اس میں کیوں انکار ہو۔ اس کو اصلاحی صاحب بھی مانتے ہیں اور لکھتے ہیں "قرآن مجید خدا کی طرف سے آیا ہے تو اس میں تبدیلی کا حق اسی کو ہے لیکن اس پر کونسی نص قطعی ہے کہ تبدیلی بھی الفاظ قرآن کے ذریعہ ہی ہو۔، اور سنت کو تو اصلاحی صاحب بھی خدا تعالیٰ کی طرف سے مانتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"یہی چیز ہے جس کی بابت نبی ﷺ نے فرمایا:

الا انی اوتیت القرآن و مثلہ معہ

دیکھو مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے مثل اور بھی

اور قرآن کی مثل جو کچھ آپ ﷺ کو دیا گیا وہ اصلاحی صاحب کے بقول احکام

آیات کے اجمالات کی وضاحت ہے اور حکمت کے دقیق اشارات جو قرآن میں ہیں ان کی بھی وضاحت ہے۔

اتنی بات جو کہ اتفاقی ہے لکھنے کے بعد اصلاحی صاحب اس کو گھما کر دوسری طرف لے جاتے ہیں اور لکھتے ہیں۔

''اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ سنت مثل قرآن ہے۔ سنت اپنے ثبوت میں بھی ہم پایہ قرآن ہے اس لئے کہ قرآن امت کے قولی تواتر سے ثابت ہے اور سنت عملی تواتر سے''۔ (مبادی تدبر حدیث ص 35)

اصلاحی صاحب کی اگر یہ مراد ہے کہ سنت صرف عملی تواتر ہی سے ثابت ہوتی ہے تو ہماری سمجھ سے یہ باہر ہے کہ وہ قرآنی حکمت کے دقیق اشارات کی وضاحت کو عملی تواتر سے کیسے ثابت کریں گے۔ لیکن یہاں اس سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ جب سنت میں موجود باتیں ''اپنے جی سے'' نہیں ہیں بلکہ من جانب اللہ ہیں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی ترمیمی حکم بھی نبی ﷺ کو ملے تو اس کے خلاف پر کیا دلیل ہے۔ تو جب نبی ﷺ کو یہ حق دیا گیا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل شدہ وضاحتیں اور ترمیمی حکم بیان کر سکیں تو اصلاحی صاحب کی یہ بات کتنی کمزور ہو جاتی ہے کہ ''پیغمبر ﷺ کو یہ حق سرے سے حاصل ہی نہیں تھا کہ آپ قرآن کے کسی حکم میں سرمو تبدیلی کر سکیں''۔ (مبادی تدبر حدیث ص 40)

اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ الاحکام میں لکھتے ہیں۔

**واحتج من منع ذلک بقوله تعالی قل مایکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی. و هذا لا حجة لهم فیه لاننالم نقل ان رسول الله ﷺ بدله من تلقاء نفسه . وقائل هذا کافر. و انما نقول انه علیه السلام بدله بوحی من عند الله تعالی.**

جو لوگ نسخ القرآن بالسنۃ کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اس آیت کو اپنی دلیل بنایا قُلْ مَایَکُوْنُ لِیْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِیْ لیکن ان کی یہ دلیل بنتی نہیں کیونکہ ہم یہ

نہیں کہتے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو اپنے جی سے کہہ دیا تھا کیونکہ ایسی بات کہنے والا تو کافر ہے۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی سے بدلا تھا۔

یہ ساری بحث محض اس وجہ سے ہوئی کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے رجم کے حد ہونے کے خلاف نسخ القرآن بالسنۃ کے عدم جواز کو اپنے لئے بڑی حتمی دلیل سمجھا تھا۔ ورنہ جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے احکام کی جو ترتیب واقع میں ہمیں ملتی ہے اس میں نسخ القرآن بالسنۃ کا قول کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ قرآن پاک میں زنا کی سزا کے متعلق پہلے پہل یہ آیتیں نازل ہوئیں۔

**1- وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُيُوْتِ حَتّٰی يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا** (سورہ نساء: 15)

اور جو عورتیں بے حیائی کا کام کریں تمہاری بیویوں میں سے سو تم لوگ ان عورتوں پر چار آدمی اپنوں میں سے گواہ کرلو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو تم ان کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور راہ تجویز فرما دیں۔

**2- وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا** (سورہ نساء: 16)

اور وہ مرد و عورت جو تم میں سے یہ برائی کریں انہیں ایذاء پہنچاؤ۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگزر کرو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

ان دو آیتوں سے دو حکم ملے۔

1- اگر شوہر بیویوں پر زنا کا الزام رکھیں اور ان کے جرم پر چار گواہ بھی لے آئیں تو آئندہ حکم آنے تک ان کو گھروں میں محبوس رکھا جائے۔

2- اجنبی مرد و عورت زنا کریں خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں ان کو حسب حال تعزیر کی جائے۔

زنا کی مرتکب بیویاں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جن سے صحبت ہو چکی ہو یعنی وہ ثیب ہوں یا ان سے صحبت نہ ہوئی ہو یعنی وہ باکرہ ہوں۔ اسی طرح زنا کے مرتکب مردوں میں بعض ایسے ہیں جو نکاح کے بعد صحبت کر چکے ہوں اور کچھ وہ ہیں جو ابھی تک صحبت نہ کر پائے ہوں اور کچھ وہ ہیں جن کا نکاح ہی نہ ہوا ہو۔ جب یہ کہا گیا کہ "آئندہ حکم آنے تک زنا کی مرتکب بیویوں کو گھروں میں محبوس رکھو"۔ تو انتظار صرف ان بیویوں کے حکم کا نہیں بلکہ اس سے زنا کرنے والوں کے حکم کا بھی ہے کیونکہ اول یہ انہیں سے ملوث ہوئے ہیں اور دوسرے ان کے بارے میں بھی کوئی متعین حکم نہیں دیا۔

مذکورہ بالا حکم کے بعد دوسرا حکم سنت و حدیث میں بیان ہوا۔ صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے نقل ہے:

**قال رسول اللہ ﷺ خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائۃ و نفی سنۃ و الثیب بالثیب جلد مائۃ و الرجم.**

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان زنا کار بیویوں کے لئے (اور ان سے ملوث مردوں کے لئے) ضابطہ مقرر فرما دیا ہے۔ غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری میں سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔ (یہی حکم ان مردوں اور عورتوں کا ہے جن کا نکاح ہو چکا ہو لیکن صحبت نہ ہوئی) اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت (جو صحبت بھی کر چکے ہوں۔ ان) کی بدکاری پہ سو کوڑے اور رجم ہے۔

اس حدیث و سنت سے اس بیوی کا حکم بھی معلوم ہوا جس سے صحبت ہو چکی ہو پھر اس نے زنا کیا ہو اور شوہر نے اس پر چار گواہ قائم کر دیئے ہوں کہ اس کی سزا رجم ہے۔

تیسرے درجہ میں سورہ نور کی آیات نازل ہوئیں۔ ان کے ساتھ ہی رجم سے متعلق آیت بھی نازل ہوئی۔ ان آیات میں مندرجہ ذیل احکام ملے۔

1- شوہر بیوی پر زنا کا الزام رکھے لیکن چار گواہ پیش نہ کر سکے تو لعان ہو گا۔

2- الزانية والزاني کے الفاظ سے غیر شادی شدہ کا حکم بتایا کہ اس کی سزا صرف سو کوڑے ہے اور ایک سالہ جلا وطنی کو منسوخ کر دیا گیا۔

3- رجم کی آیت بھی نازل ہوئی جس سے رجم کی سزا کو برقرار رکھا گیا اور سو کوڑوں کی سزا کو منسوخ کر دیا گیا۔ بعد میں اس آیت کے الفاظ منسوخ کر دیئے گئے۔

**عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب و هو جالس علی منبر رسول الله ﷺ ان الله قد بعث محمدا ﷺ بالحق و انزل علیه الکتاب فکان مما انزل علیه آیة الرجم قرأنا ها و و عینا ها وعقلناها فرجم رسول الله ﷺ و رجمنا بعده فاخشی ان طال بالناس زمان ان یقول قائل ما نجد الرجم فی کتاب الله فیضلوا بترک فریضة انزلها الله و ان الرجم فی کتاب الله حق علی من زنی اذا احصن من الرجال و النساء اذا قامت البینة (مسلم)**

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (اپنے دور خلافت میں) رسول اللہ ﷺ کے منبر پر بیٹھ کر فرمایا بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل فرمائی۔ آپ پر جو کچھ نازل کیا گیا اس میں سے آیت رجم بھی تھی جس کو ہم نے پڑھا اور یاد کیا اور سمجھا (لیکن چونکہ اس کے الفاظ منسوخ ہونے تھے اس لئے نبی ﷺ نے ان کو لکھوایا نہیں) اور رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ مجھے ڈر ہے کہ (قرآن میں لکھے نہ ہونے کے باعث) کچھ زمانہ گزرنے پر لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کا حکم نہیں پاتے اور اس طرح اللہ کے اتارے ہوئے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اور یہ (بھی جان لو) کہ کتاب الٰہی میں رجم ثابت ہے اس شخص پر جو شادی شدہ مرد ہو یا عورت زنا کرے جب کہ گواہ قائم ہو جائیں (یا وہ خود اعتراف کر لے)۔

## دوسری مثال: قراءت کی مختلف نوعیتوں کا انکار

پوری امت کا اس پر اتفاق و اجماع ہے کہ قرآن پاک کی قراءت کی مختلف نوعیتیں جن میں سے کئی ایک کا تعلق الفاظ کی ادائیگی سے ہے خود رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں اور اسلامی دنیا میں تواتر سے لاکھوں افراد ان کے پڑھنے پڑھانے میں لگے ہیں اور ان کے مطابق تصنیف شدہ ہزاروں کتابیں موجود ہیں یہاں تک کہ ان کے مطابق طبع شدہ قرآن پاک بھی کھلے عام فروخت ہوتے ہیں اور لوگ ان میں پڑھتے ہیں۔ چونکہ ان اختلافات کی کوئی خاص ترتیب متعین نہیں تھی اس لئے خیر القرون تابعین اور تبع تابعین میں سے بعض بڑے قراء نے اپنی ترتیب دے کر قرآن پڑھا اور پڑھایا جس کو قراءت اور روایت کہتے ہیں۔ مثلاً نبی ﷺ سے مُوسٰی پڑھنا بھی منقول ہے اور مُوسَے بھی منقول ہے۔ مِنْهُمْ پڑھنا بھی منقول ہے اور مِنْهُمُ بھی منقول ہے اَرْجُلَكُمْ کا لفظ لام کے زبر کے ساتھ پڑھنا بھی منقول ہے لام کے زیر کے ساتھ بھی منقول ہے اور ان میں، کوئی خاص ترتیب واجب نہیں۔ تو ان تین نوعیتوں کو پڑھنے کی مندرجہ ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں۔

1- مُوسٰی. مِنهُم. اَرْجُلَكُم
2- مُوسٰی. مِنهُم. اَرْجُلِكُم
3- موسیٰ. مِنهُمُ. اَرْجُلَكُمُ
4- موسیٰ. مِنهُمُ. اَرْجُلِكُم
5- موسَے. مِنهُم. اَرْجُلَكُم
6- موسَے. مِنهُمُ. اَرْجُلِكُم
7- موسَے. مِنهُم. اَرْجُلَكُم
8- موسَے. مِنهُمُ. اَرْجُلِكُمُ

**تنبیہ: 1-** موسیٰ کے بجائے موسَے پڑھنا ایسے ہی ہے جیسا کہ مَجْرَاھَا کی

جگہ ہم قرآن پاک میں مَجْرٖہَا پڑھتے ہیں۔

2- ان اختلافات سے آیت کے مجموعی معنی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور نہ کوئی تضاد پیدا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا طریقے سے کچھ قراءتیں اور روایتیں رائج ہیں جن میں سے دو روایتوں یعنی روایت حفص اور روایت ورش کے مطابق چھپے ہوئے قرآن پاک مل جاتے ہیں۔ روایت ورش کا رواج شمالی افریقہ کے ممالک میں زیادہ ہے جب کہ باقی دنیا میں روایت حفص کا زیادہ رواج ہے۔ تیرہ صدیوں تک امت ان قراءتوں کو مانتی رہی ہے اور پڑھتی پڑھاتی چلی آئی ہے اور ان کی بنیاد پر قرآن میں کسی قسم کا کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوا لیکن تیرہ صدیوں کے بعد علامہ شوکانی، نواب صدیق حسن خان اور امین احسن اصلاحی ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جن کو پوری امت گمراہی میں مبتلا نظر آئی اور انہوں نے ان قراءتوں کے انکار میں اپنی ہدایت سمجھی۔

امین احسن اصلاحی صاحب تو یہ فرماتے ہیں:

''غور کرنے سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ قراءتوں کا اختلاف دراصل قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ اکثر و بیشتر تاویل کا اختلاف ہے۔ کسی صاحب تاویل نے ایک لفظ کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کی اور اس کو قراءت کا اختلاف سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ تاویل کا اختلاف ہے مثلاً سورہ تحریم میں بعض لوگوں نے فَقَدْ زَاغَتْ بھی پڑھا۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس نے بھی یہ پڑھا ہے اس نے یہ قراءت نہیں بتائی بلکہ اپنے نزدیک اس نے فَقَدْ صَغَتْ کی تاویل کی ہے لیکن لوگوں نے اس کو بھی قراءت سمجھ لیا''۔ (تدبر فروری 83ء)

اصلاحی صاحب جو بات بھی کرتے ہیں کسی معقول دلیل و بنیاد کے بغیر کرتے ہیں بلکہ درحقیقت ان کو دلیل کی اتنی فکر بھی نہیں۔

اب دیکھئے اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل کا اختلاف تھا۔ ایک معلم نے قرآن کے ایک لفظ کا مطلب بتایا لیکن شاگرد سب کے سب ایسے باکمال نکلے کہ انہوں

نے مطلب بتانے والے لفظ کو خدا کی جانب سے نازل شدہ سمجھ کر علیحدہ قراءت بنا لیا۔ اور صرف کسی ایک استاد کے شاگردوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اور بہت سے حضرات کے شاگردوں نے ایسا کیا اور یہ غلطی پوری امت میں پھیل گئی اور اس نے پورے فن کا روپ دھار لیا۔ اس کے بارے میں ہزارہا کتابیں لکھی گئیں اور اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی حفاظت کا ذمہ لے رکھا ہے تیرہ صدیوں تک پوری امت ایک عظیم گمراہی میں مبتلا رہی۔ اگر اب بھی اصلاحی صاحب اس غلطی کی نشاندہی نہ کرتے تو امت کو اپنی غلطی کا شاید قیامت تک احساس نہ ہوتا۔ لیکن یہ امت پھر بھی اصلاحی صاحب کا احسان لینے کو تیار نہیں اور ان کی اس بات کو دلیل بناتے ہوئے کہ جس بات پر اجماع ہو جائے اس کی مخالفت جائز نہیں خود ان کو کھلی غلطی پر سمجھتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ قرآن پاک کے ساتھ دو طرح کے معاملے ہوئے۔

پہلا معاملہ

قرآن قریش کی لغت پر نازل ہوا لیکن شروع میں جب کہ لوگ بھی زیادہ تر ان پڑھ تھے نبی ﷺ کے مطالبہ پر رخصت ملی کہ آپ ﷺ لوگوں کو دشواری محسوس ہونے پر مرادف لفظ سکھا سکتے ہیں اور یہ مرادفات سات تک ہو سکتے ہیں۔

**عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ ﷺ جبریل عند احجار المروۃ قال فقال رسول اللہ ﷺ لجبریل انی بعثت الی امۃ امیین فیھم الشیخ الفانی و العجوز الکبیرۃ و الغلام قال فمرھم فلیقرء وا القرآن علی سبعۃ احرف (ترمذی)**

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں مروہ (پہاڑ) کے پتھروں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ملاقات جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپ نے ان سے کہا کہ میں ان پڑھ لوگوں میں مبعوث ہوا ہوں جن میں لب گور بوڑھے بھی ہیں، بوڑھیاں بھی ہیں اور بچے (بچیاں) بھی ہیں۔

اور مسلم کی روایت کے مطابق آپ نے مزید فرمایا کہ میں اللہ سے عافیت و مغفرت

مانگتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کے دربار میں یہ عرض پیش کرتا ہوں کہ میری امت کے یہ تمام افراد ایک ہی لفظ کو (فی الحال) ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مرادف لفظ کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ملی پہلے ایک کی۔ پھر مزید درخواست پر دو کی۔ پھر مزید درخواست پر تین کی یہاں تک کہ سات مرادفات کی اجازت ملی تو جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا آپ اپنی امت کو حکم دیں کہ وہ سات مرادفات تک میں پڑھ سکتے ہیں۔

اور مسند احمد میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مرادفات کی مثال بھی دی۔

نحو قولک تعال و اقبل و هلم و اسرع و عجل یعنی تعال کہہ لو یا اس کی جگہ اقبل یا هلم کہہ لو اور اسی طرح اسرع کا لفظ ہو تو اس کی جگہ عجل کہہ لو۔

نبی علیہ کی حیات کے آخری سال میں تمام مرادفات منسوخ کر دیئے گئے امام طحاوی رحمہ اللہ مشکل الآثار میں فرماتے ہیں۔

"چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن کریم کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی ان کے لئے خود آنحضرت علیہ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے تعال کی جگہ هلم یا اقبل یا ادن پڑھ دیا جائے۔ معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں۔ لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب کہ تمام اہل عرب قرآنی زبان کے پوری طرح عادی نہیں ہوئے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا۔ اہل عرب اس کے عادی ہو گئے اور ان کے لئے اسی اصل لغت پر قرآن کی تلاوت آسان ہو گئی اور آنحضرت علیہ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کریم کا آخری دور کیا جس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر مرادفات سے پڑھنے کی یہ اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔ (بحوالہ علوم القرآن۔ مولانا تقی عثمانی: 104)

محقق ابن جزری رحمہ اللہ بھی اپنی مندرجہ ذیل عبارت سے یہی بات بتانا چاہے۔

**ولاشک ان القرآن نسخ منه و غير فيه في العرضة الاخيرة فقد صح النص بذلك عن غير و احد من الصحابة (النشر في القراء ات العشر ص: 32 ج 1)**

اس میں کوئی شک نہیں کہ عرضہ اخیرہ کے موقع پر قرآن پاک میں نسخ اور تبدیلی ہوئی۔ اس کی تصریح متعدد صحابہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔

اسی کو زرکشی نے اپنی البرہان میں ابوعبدالرحمٰن سلمی کے الفاظ میں القراء ۃ العامۃ کہا اور اس نام سے موسوم ہونے کی وجہ بتائی کہ **وهي القراءة التي قرأها رسول الله ﷺ على جبرئيل مرتين في العام الذي قبض فيه** (یہ وہی قراءت جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے سال جبرئیل امین کو قرآن سنایا)۔

دوسرا معاملہ

رہے وہ اختلافات جو موجودہ قراءات میں پائے جاتے ہیں اور جو مصاحف عثمانیہ کے خلاف نہیں یہ اختلافات نازل شدہ ہیں۔

**عن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما اقرأها و كان رسول الله ﷺ اقرأنيها فكدت ان اعجل عليه ثم امهلته حتى انصرف ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله اني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما اقرأتنيها فقال رسول الله ﷺ ارسله اقرأ فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله ﷺ هكذا انزلت ثم قال لي اقرأ فقرأت فقال هكذا انزلت. ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منه. (متفق عليه)**

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے ہشام بن حکیم بن حزام کو سورہ فرقان اس سے مختلف طریقے پر پڑھتے ہوئے سنا جس پر رسول اللہ ﷺ نے وہ

مجھے پڑھائی تھی۔ میں قریب ہوا کہ ان پر جلدی کروں، لیکن میں نے ان کو مہلت دی یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہو گئے۔ پھر میں نے ان کو اپنی چادر سے کھینچا۔ اور ان کو رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آیا اور کہا یا رسول اللہ میں نے ان کو سورہ فرقان اس طریقے کے خلاف پڑھتے ہوئے سنی جس پر آپ نے وہ مجھے پڑھائی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ان کو چھوڑ دو اور (ہشام سے فرمایا) پڑھو۔ انہوں نے اسی طرح پڑھا جس طرح میں نے ان کو پڑھتے ہوئے سنا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ایسے ہی یہ سورت نازل ہوئی ہے، پھر مجھ سے فرمایا پڑھو پس میں نے پڑھا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایسے ہی نازل ہوئی ہے۔ (پھر ہمیں سمجھاتے ہوئے فرمایا) یہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے لہٰذا جو ممکن ہو پڑھو۔

**2- عن ابن مسعود رضی الله عنه قال سمعت رجلا قرأ و سمعت النبی ﷺ یقرأ خلافها فجئت به النبی ﷺ فاخبرته فعرفت فی وجهه الکراهیة فقال کِلَا کما محسن فلا تختلفوا فان مَنُ کان قبلکم اختلفوا فهلکوا.**

**(رواه البخاری)**

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو قرأت کرتے ہوئے سنا اور میں نے نبی ﷺ کو اس سے مختلف پڑھتے ہوئے سنا تھا میں اس کو نبی ﷺ کے پاس لے آیا اور آپ کو بات بتائی تو میں نے آپ کے چہرہ پر ناگواری کے آثار پائے۔ آپ نے فرمایا تم دونوں ہی صحیح ہو پس اختلاف مت کرو۔ کیونکہ تم سے پہلے لوگوں نے اختلاف کیا اور ہلاک ہوئے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے قراءت کے اختلاف کے قصّہ میں جو حدیث نقل کی گئی ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

**ان هذا القرآن انزل علی سبعة احرف**

یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔

یہاں حروف سے مراد اختلاف کی سات نوعیتیں ہیں یعنی ہجوں کا اختلاف، اسم میں

واحد وجمع یا مذکر ومونث کا اختلاف، فعل میں ماضی، مضارع یا امر کا اختلاف، کسی لفظ کے مقدم یا مؤخر ہونے کا اختلاف، اعراب کا اختلاف، لفظ کا اختلاف اور لفظ کی کمی بیشی کا اختلاف۔

حدیث میں مرادفات کو بھی سات حروف کہا گیا اور اختلاف کی مذکورہ بالا سات نوعیتوں کو بھی سات حروف کہا گیا ہے۔ دونوں کو سات حرف کئے جانے پر علماء نے مختلف پہلوؤں سے ان کے بارے میں غور کیا اور دونوں کو ایک سمجھتے ہوئے کوئی بات ایسی نہ کہہ سکے جس سے پوری تسلی ہو۔ اور بعض حضرات کچھ فیصلہ ہی نہ کر پائے اور انہوں نے سات حرفوں والی بات کو متشابہات میں سے قرار دیا۔

ہم نے جب سات حروف والی احادیث پر غور کیا تو ہمیں یہ نظر آیا کہ ان میں سے بعض کا تعلق تو مرادفات سے ہے اور بعض کا تعلق سات نوعیتوں سے ہے۔ مرادفات تو منسوخ ہو گئے لیکن سات نوعیتوں والی بات اب تک موجود ہے اور وہی قراءات مروجہ کے نبی ﷺ سے منقول ہونے کی دلیل ہے۔

دس مروجہ قراءتوں اور بیس روایتوں کے متواتر ہونے پر علماء امت کی تصریحات بکثرت ملتی ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں۔

علامہ ابن جزری رحمہ اللہ اپنی کتاب ''النشر فی القراءات العشر میں عبدالوہاب ابن السبکی الشافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں۔

الحمد لله القراءات السبع التی اقتصر علیها الشاطبی والثلاث التی هی قراءة ابی جعفر و قراءة یعقوب و قراءة خلف متواترة معلومة من الدین بالضرورة و کل حرف انفرد به واحد من العشر معلوم من الدین بالضرورة انه منزل علی رسول الله ﷺ لا یکابر فی شیء عن ذلک الا جاهل ولیس تواتر شیء منها مقصورا علی من قرأ بالروایات بل هی متواترة عند کل مسلم یقول اشهدان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله .

(ص 46 ج 1)

الحمدللہ وہ سات قراءات جن پر علامہ شاطبی نے اکتفا کیا اور وہ تین قراءات جو ابو جعفر یعقوب اور خلف کی قراءتیں ہیں، متواتر ہیں اور دین کی بدیہیات میں سے ہیں اور ہر وہ حرف جس کے ساتھ ان دس میں سے کوئی قاری منفرد ہے اس کا بھی دین میں سے ہونا بدیہی طور پر معلوم ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ پر نازل شدہ ہے اور سوائے جاہل کے کوئی اس کا انکار نہیں کرتا۔ ان دس قراءات میں سے کسی شے کا بھی تواتر روایات کی قراءت کرنے والوں پر مقصور نہیں ہے بلکہ یہ ہر مسلمان کے نزدیک متواتر ہے جو لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دیتا ہے۔

یہی قول علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے الاتقان میں چند اقوال نقل کرنے کے بعد آخر میں نقل کیا ہے۔

2- علامہ ولی اللہ علی النوری الصفاقسی رحمہ اللہ غیث النفع فی القراء ات السبع میں لکھتے ہیں۔

**وهذه الاحرف السبعة داخلة فى القراءات العشر التى بلغتنا بالتواتر وغيرها مما اندرس.** (علی ہامش سراج القاری ص 16)

یہ سات حروف ان دس قراءتوں میں بھی شامل ہیں جو ہم تک تواتر سے پہنچی ہیں اور ان کے علاوہ ان قراءتوں میں بھی تھے جو مٹ چکی ہیں۔

3- علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ ردالمحتار میں لکھتے ہیں۔

**القرآن الّذى تجوز به الصلاة بالاتفاق هو المضبوط فى مصاحف الائمة التى بعث بها عثمان رضى الله عنه الى الا مصار و هوالذى اجمع عليه الائمة العشرة وهذا هوالمتواتر جملة و تفصيلا فما فوق السبعة الى العشرة غير شاذ و انما الشاذ ما وراء العشرة و هو الصحيح** (ص 358: ج 1)

وہ قرآن جس کے ساتھ نماز بالاتفاق جائز ہے۔ ائمہ کے ان مصاحف میں محفوظ ہے جن کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے شہروں میں بھیجا تھا اور یہ وہی ہے جس پر دس ائمہ کا اجماع ہے اور وہ مجموعی اور تفصیلی طور پر متواتر ہے سات سے اوپر دس تک شاذ

قراءتیں نہیں ہیں بلکہ شاذ صرف وہ قراءات ہیں جو ان دس سے ماوراء ہیں اور یہی صحیح قول ہے۔

4- شیخ الشافعیہ علامہ ابن عبدالکافی السبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں۔

"قالوا یعنی اصحابنا الفقهاء تجوز القرأة فی الصلوة وغیرها بالقراء ات السبع ولا تجوز بالشاذة. وظاهر هذا الکلام یوهم ان غیر السبع المشهورة من الشواذ و قد نقل البغوی فی أول تفسیره الاتفاق علی القرأة بقراءة یعقوب وابی جعفر مع السبع المشهورة قال وهذا القول هوا الصواب واعلم ان الخارج عن السبع المشهورة علی قسمین: منه مایخالف رسم المصحف فهذا الاشک فی انه لا یجوز قراءته لا فی الصلوة ولا فی غیرها. و منه مالا یخالف رسم المصحف ولم تشتهر القراءة به و انما ورد من طریق غریبة لا یعول علیها وهذا یظهر المنع من القرأة به ایضاً. و منه ما اشتهر عند ائمة هذا الشان القرأة به قدیماً و حدیثاً فهذا لا وجه للمنع منه و من ذلک قرأة یعقوب وغیره. قال والبغوی اولی من یعتمد علیه فی ذلک فانه مقرئ فقیه جامع العلوم (النشر فی القراءات العشر ج:1 ص:44)

ہمارے اصحاب فقہاء نے کہا کہ نماز وغیرہ میں سات قراءات کے ساتھ قراءت جائز ہے اور شاذ کے ساتھ جائز نہیں۔ اس کلام کے ظاہر سے یہ خیال ہوتا ہے کہ سات مشہور قراءات کے علاوہ باقی شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کے شروع میں مشہور سات قراءتوں کے ساتھ یعقوب اور ابوجعفر کی قراءت کے ساتھ نماز میں قراءت کرنے پر اتفاق نقل کیا ہے اور کہا کہ یہی قول صحیح ہے، جان لو کہ مشہور سات قراءتوں کے علاوہ باقی قراءات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مصحف کے رسم الخط کے مخالف ہے تو اس میں شک نہیں کہ نماز وغیرہ میں اس کے ساتھ قراءت صحیح نہیں۔ دوسری وہ جو رسم مصحف کے مخالف نہیں ہے لیکن ان کے ساتھ قراءت مشہور نہیں ہوئی اور وہ غیر مشہور طریقہ سے وارد ہوئی ہیں جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی قراءت سے بھی منع کرنا

ظاہر ہے۔ ان میں سے کچھ وہ ہیں جن کے ساتھ قراءت اس فن کے ائمہ سے قدیم و جدید زمانے میں مشہور ہوئی۔ ان سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور انہیں میں یعقوب وغیرہ کی قراءات ہیں۔ کہا کہ اس بارے میں بغوی اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کے قول پر اعتماد کیا جائے کیونکہ وہ قاری اور فقیہ اور جامع العلوم ہیں۔

5- عنایات رحمانی میں قاری فتح محمد پانی پتی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہی۔ ماہر علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو وجوہ اور قراءات شاطبیہ میں بیان کی گئی ہیں، وہ یقینی طور پر متواتر ہیں۔ اور عثمانی مصاحف کی رسم کے موافق اور حرفی اور نحوی قواعد کے مطابق ہیں اور مدار پہلی بات پر ہے۔ رہیں سبعہ کے بعد کی تین قراءتیں سو حنفیہ میں سے عام علماء اور شافعیہ میں سے جمہور فقہاء ان کو شاذ کہتے ہیں اور رافعی اور نووی سے بھی یہی منقول ہے۔ صرف جزریؒ اور سبکیؒ وغیرہ نے بغوی کی پیروی کرتے ہوئے اس کے خلاف کہا ہے اور دس کے بعد والی قراءتیں بالاتفاق شاذ ہیں جن کا پڑھنا حرام اور روایت جائز ہے۔ تعجب ہے کہ ملا علی قاریؒ جیسے علامہ روزگار اور فاضل نے یہ رائے کیوں کر قائم کر لی جو صراحۃً حقیقت کے خلاف ہے۔ اول تو شافعی اور حنفی کی تفریق کے کیا معنی ہیں؟ کیا یہ بھی اجتہادی بحث ہے جس میں فقہاء رائے زنی کر سکیں۔ دوم ہزار سال کے بعد کا ایک عالم متقدمین کے خلاف کس شہادت کی بناء پر ایسا فیصلہ کر سکتا ہے۔ (ص 40، ج 1)

ان حوالجات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سات بلکہ دس قراءتیں متواتر ہیں، ان کو قبول کرنا واجب ہے اور ان کا انکار کرنا جائز نہیں۔ امین احسن اصلاحی صاحب کا بیک قلم روایت حفص کے علاوہ دیگر روایات وقراءات کو شاذ قرار دینا ان کی انفرادیت اور ان کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ان کے متواتر ہونے کا اندازہ اس واقعہ سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔

''ولما قدم الشيخ ابو محمد عبد الله بن عبدالمومن الواسطي دمشق في حدود سنة ثلاثين و سبعمائة و أقرأبها للعشرة بضمن كتابيه الكنز

والكفاية وغير ذلك بلغنا ان بعض مقرئی دمشق ممن کان لا یعرف سوی الشاطبیة و التیسیر حسده و قصد منعا من بعض القضاة فکتب علماء ذلک العصر فی ذلک و ائمتهٔ ولم یختلفوا فی جواز ذلک واتفقوا علی ان قراءات هٰؤلاء العشرة واحدة و انما اختلفوا فی اطلاق الشاذ علی ماعدا هؤلاء العشرة و توقف بعضهم". (النشرفی القراءات العشر ص 39 ج 1)

جب شیخ ابومحمد عبداللہ بن عبدالمومن واسطی 730ھ میں دمشق میں آئے اور وہاں اپنی دو کتابوں کنز اور کفایہ کے ضمن میں دس قراءات سکھائیں تو ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ دمشق کے بعض قاریوں نے جو شاطبیہ اور تیسیر کے علاوہ نہیں جانتے تھے ان سے حسد کیا اور قاضی کے ذریعے ان کو روکنے کا ارادہ کیا۔ پس اس وقت کے علماء اور ائمہ نے اس بارے میں لکھا اور بلا اختلاف سب اس بات پر متفق تھے کہ دس قراء کی قراءات ایک جیسی ہیں۔ ان کا اختلاف محض اس بات میں ہوا کہ ان دس کے علاوہ کو شاذ کہا جائے۔ بعض ان کو شاذ کہتے تھے جب کہ دوسرے توقف کرتے تھے۔

(نوٹ) امین احسن اصلاحی صاحب کی فن قراءات سے ناواقفیت کی انتہا دیکھئے کہ قراءت اور روایت کے درمیان فرق نہیں سمجھتے اس لئے قراءت حفص کہتے ہیں حالانکہ اختلاف کی نسبت اگر امام کی طرف ہو تو قراءت ہے اور راوی کی طرف ہو تو روایت ہے۔ عاصم رحمہ اللہ امام و قاری ہیں لہٰذا ان کی طرف اضافت و نسبت کر کے قراءت کہیں گے، شعبہ اور حفص امام عاصم کے دو راوی یعنی شاگرد ہیں۔ ان کی طرف جب نسبت ہوگی تو روایت کہلائے گی۔ لہٰذا روایت حفص یا روایت شعبہ کہیں گے۔

امت نے متعدد قراءتوں کو کیسے اپنایا۔ اس کے بارے میں امین احسن اصلاحی صاحب یوں فرماتے ہیں۔

"ہمارے نزدیک اس اختلاف قراءت کے مسئلہ پر بھی لوگوں نے صحیح نہج سے غور نہیں کیا۔ اس وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ قرآن مجید کی

سات قراءتیں ہیں۔ یہ غلط فہمی غالباً اس حدیث سے پیدا ہوئی جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انزل القرآن علی سبعة احرف (قرآن سات حرفوں پر اتارا گیا ہے) سات حرفوں کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ قرآن کے تمام الفاظ سات طریقوں سے پڑھے جاسکتے ہیں تو اس صورت میں قرآن ایک معمہ بن کر رہ جائے گا لیکن جو لوگ قراءتوں کے اختلاف کو بڑی اہمیت دیتے ہیں وہ بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ قرآن کے کسی لفظ کی قراءت سات طریقوں سے کی گئی ہے۔ ابن جریرؒ قراءتوں کے اختلاف نقل کرنے میں بڑے فیاض واقع ہوئے ہیں لیکن انہوں نے بھی کسی لفظ کی دو تین سے زیادہ قرائتیں شاید ہی نقل کی ہوں۔

سبعة احرف سے کیا مراد ہے اس میں علمائے فن کا اختلاف ہے۔ اس کے متعلق چالیس سے زیادہ قول ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ متشابہات میں سے ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ اس قدر اختلاف کی صورت میں سبعة احرف سے سات قراءتیں مراد لینا اور اس پر اصرار کرنا کس طرح جائز ہوسکتا ہے۔ پھر یہ بات بھی یاد رکھئے کہ بعض علماء سات کے عدد کو متعین سات کے معنی میں نہیں بلکہ کثرت کے مفہوم میں لیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک قراءتیں دراصل بیس ہیں۔ ہمارے نزدیک قرائتوں کے اختلاف کو خلیفہ راشد سیدنا عثمان غنیؓ نے ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا تھا اور انہوں نے یہ عظیم کارنامہ تمام صحابہ کے اتفاق رائے سے انجام دیا اس وجہ سے اس کو اجماع کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے بعد اس کے باقی رہنے کے لئے کوئی جواز نہیں ہے۔

سیدنا عثمانؓ کے دور خلافت میں جب یہ معلوم ہوا کہ مملکت کے بعض شہروں میں قرآن کے بعض الفاظ کی قراءت مختلف طریقوں سے ہوتی ہے تو آپؓ نے قرآن کے تمام اصحاب علم صحابہ کرام کو جمع کر کے ان کے سامنے تمام مختلف فیہ الفاظ کو رکھا اور ایک ایک پر بحث کر کے اتفاق رائے سے لوگوں کو اس قراءت پر جمع کر دیا جو قریش کی قراءت تھی اس لئے کہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل

ہوا ہے۔ پھر اس قراءت کے مطابق قرآن کے نسخے لکھوا کر مختلف شہروں میں بھجوا دیئے گئے کہ لوگ اس قراءت کی پیروی کریں۔ ہمارے ہاتھوں میں جو مصحف ہے وہ اسی قراء ت پر ہے۔ اس قراءت کو قراءت حفص کہتے ہیں۔ متواتر قراءت صرف یہی ہے جس پر خلیفہ راشد کی قیادت میں امت کا اجماع ہوا ہے۔ اس کے مقابل میں دوسری قراءتوں کی حیثیت شاذ قراءتوں کی ہے جس کی متواتر قراءت کے مقابل میں کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ (ترتیب: عبداللہ غلام احمد)

اصلاحی صاحب نے حضرت عثمانؓ کے واقعہ کو بھی غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ اصل قصہ یہ ہوا تھا کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمیبیا اور آذربائیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے۔ وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قراءتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینہ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچے اور جا کر عرض کیا کہ امیر المومنین قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کا شکار ہو آپ اس کا علاج کیجئے۔ حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا کہ میں آرمیبیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قراءت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی اس کے نتیجہ میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے۔ انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینہ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قراءت کے مطابق پڑھایا اور دوسرے معلم نے دوسری قراءت کے مطابق۔ اس طرح مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قراءت کو غلط قرار دیتے۔ جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو

حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا۔

قال علی رضی اللہ عنہ لا تقولوا فی عثمانؓ الا خیرا فواللہ ما فعل الذی فعل فی المصاحف الا عن ملأ منا قال ما تقولون فی ھذہ القراءۃ فقد بلغنی ان بعضھم یقول ان قراء تی خیر من قراء تک و ھذا یکاد ان یکون کفرا. قلنا فما تری ! قال اری ان نجمع الناس علی مصحف واحد فلا تکون فرقۃ ولا اختلاف قلنا نعم ما رأیت. (کتاب المصاحف لابن ابی داؤد)

حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوا نہ کہو کیونکہ اللہ کی قسم انہوں نے مصاحف کے معاملے میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں کیا۔ انہوں نے ہم سے مشورہ کرتے ہوئے پوچھا کہ ان قراءتوں کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ کیونکہ مجھے یہ اطلاعات ملتی رہی ہیں کہ بعض لوگ دوسروں سے کہتے ہیں کہ میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے، حالانکہ یہ ایسی بات ہے جو کفر کے قریب تک پہنچتی ہے۔ اس پر ہم نے حضرت عثمانؓ سے کہا پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا میری رائے یہ ہے ہم سب لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تاکہ پھر کوئی افتراق و اختلاف باقی نہ رہے۔ ہم سب نے کہا آپ نے بڑی اچھی رائے قائم کی ہے۔

نیز ابن رشتہؒ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے کہ:

اختلفوا فی القرآن علی عھد عثمان حتیٰ اقتتل الغلمان و المعلمون فبلغ ذلک عثمان بن عفان فقال عندی تکذبون و تلحنون فیہ فمن نائ عنی کان اشد تکذیبا و اکثر لحنا یا اصحاب محمد اجتمعوا فاکتبوا للناس اماما.

حضرت عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے بارے میں اختلاف ہوا یہاں تک کہ بچے اور معلمین لڑنے لگے۔ یہ اطلاع حضرت عثمانؓ کو پہنچی تو انہوں نے فرمایا کہ تم میرے

قریب رہتے ہوئے (صحیح قراءتوں کی) تکذیب کرتے ہو اور اس میں غلطیاں کرتے ہو تو جولوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور غلطیاں کرتے ہوں گے پس اے اصحاب محمدؐ جمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک ایسا نسخہ تیار کرو جس کی اقتداء کی جائے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عثمانؓ کا مقصد قرآن کے کسی حرف (اور صحیح قراءت) کو ختم کرنا نہیں تھا بلکہ انہیں تو اس بات کا افسوس تھا کہ بعض لوگ صحیح حروف کا انکار کررہے ہیں اور بعض لوگ غلط طریقہ سے تلاوت پر اصرار کر رہے ہیں اس لئے وہ ایک معیاری نسخہ تیار کرنا چاہتے تھے جو پوری دنیائے اسلام کے لئے یکساں ہو۔ اس مقصد کے لئے:

فارسل عثمان الی حفصة ان ارسلی الینا بالصحف ننسخها فی المصاحف ثم نردها الیک فارسلت بها حفصة الی عثمان فامر زید بن ثابت و عبدالله بن الزبیر و سعید بن العاص و عبدالله بن الحارث بن هشام فنسخوهَا فی المصاحف و قال عثمان للرهط القرشیین الثلاث اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابت فی شئی من القرآن فاکتبوه بلسان قریش فانما نزل بلسانهم ففعلوا حتی اذا نسخوا الصحف فی المصاحف رَدَّ عثمان الصحف الی حفصة و ارسل الی کل افق بمصحف مما نسخوا وامر بما سواه من القرآن فی کل صحیفة او مصحف ان یحرق.

حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے زمانے کے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کردیں گے۔ حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے۔ حضرت عثمان نے حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعید بن العاص اور حضرت عبداللہ بن حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ وہ ان صحیفوں کو مصاحف میں منتقل کریں اور انہوں نے ایسا کیا اور ان میں جو تین قریشی

تھے (یعنی حضرت زید کے علاوہ) ان سے کہا کہ جب تمہارا اور زید کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ انہوں نے حکم کی تعمیل کی اور جب صحیفوں کو مصاحف میں لکھ لیا گیا تو حضرت عثمان نے صحیفے حضرت حفصہ کو واپس کر دیئے اور ہر ایک جانب اپنا تحریر کرایا ہوا مصحف بھجوا دیا، اور اس کے علاوہ اور کسی صحیفے یا مصحف میں لکھے ہوئے قرآن کو جلانے کا حکم دیا۔

اس پورے واقعہ کو دیکھ لیں یہ بات کہیں نہیں ملتی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قراء توں کے اختلاف کو ختم کیا بلکہ حضرت عثمانؓ نے ایسے نسخے تیار کروائے جو قراءتوں کے لئے معیار بن سکیں اور تمام متواتر قراءات رسم مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے مطابق ہیں۔ متواتر قراءات کے ایک سے زیادہ ہونے کی بڑی دلیل خود رسم مصاحف عثمانی سے ملتی ہے، کیونکہ سورہ توبہ کی آیت واعد لهم جنات تجری تحتها الانهار کو تجری من تحتها بھی پڑھا گیا ہے۔ یعنی ایک قراءت میں من کا لفظ ہے اور دوسری میں نہیں ہے۔ یہ دونوں قراءتیں رسم مصاحف کے مطابق ہیں، البتہ زیادت والی مصحف مکی کی رسم کے موافق ہے جب کہ من سے خالی قراءت دیگر مصاحف کے موافق ہے اور ان مصاحف کو نقل کرنے والوں نے یہی کیا تھا کہ اگر کوئی، نبی ﷺ سے منقول اختلاف ایسا ہو جو ایک مصحف میں سما نہیں سکتا تو اس کو ایک مصحف میں ایک طرح لکھا اور دوسرے مصحف میں دوسری طرح لکھا۔

باقی رہی یہ بات کہ سات حرفوں سے کیا مراد ہے؟ تو ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جن احادیث میں سات حروف کا ذکر ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن میں بوڑھوں، عورتوں اور ان پڑھوں کی سہولت کا ذکر ہے۔ ان احادیث میں سات حرفوں سے مراد سات تک کے مرادفات ہیں جو نبی ﷺ کی زندگی کے آخری سال میں منسوخ کر دیئے گئے تھے۔ دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں کمزوروں کی سہولت مذکور نہیں ہیں۔ ان میں سات حروف سے مراد اختلاف قراءت کی سات نوعیتیں ہیں۔ اس بات کو ہم نے

شروع میں وضاحت سے لکھا ہے۔ یہ اب تک موجود ہیں اور ان کی بنیاد پر قراءتیں تواتر سے چلی آ رہی ہیں۔

دوسرا باب

# اصلاحی صاحب کے اصول حدیث وسنت

## حدیث وسنت مترادف ہیں یا نہیں

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''حدیث اور سنت کو لوگ عام طور پر بالکل ہم معنی سمجھتے ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حدیث اور سنت میں آسمان و زمین کا فرق ہے اور دین میں دونوں کا مرتبہ و مقام الگ الگ ہے۔ ان کو ہم معنی سمجھنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں''۔ (مبادی تدبر حدیث: ص 19)

امین احسن اصلاحی صاحب کے اس اقتباس سے اگرچہ یہ خیال ہوتا ہے کہ حدیث اور سنت کو ہم معنی سمجھنے کی غلطی میں شاید عام لوگ مبتلا ہیں جب کہ اصحاب علم ان کے مابین فرق سے بخوبی آگاہ ہیں، لیکن امر واقع پر نظر کریں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان دونوں اصطلاحوں کے مترادف ہونے کے قائل جمہور محدثین وفقہاء ہیں مندرجہ ذیل حوالہ جات اس پر شاہد ہیں:

1- أما السنة فتطلق فی الاکثر علی ما اضیف إلی النبی ﷺ من قول او فعل او تقریر فھی مرادفة للحدیث عند علماء الاصول.

رہی سنت تو اکثر اس کا اطلاق نبی ﷺ کی طرف منسوب کیے گئے قول، فعل یا تقریر پر کیا جاتا ہے، اور یہ علمائے اصول کے نزدیک حدیث کے مترادف ہے۔(توجیہ النظر ص:3)

2- الحدیث اقوال النبی ﷺ و افعاله و یدخل فی افعاله تقریره و ھو عدم انکاره لامر رآه أو بلغه عمن یکون منقادا للشرع و اما ما یتعلق به علیه الصلوة والسلام من الاحوال فان کانت اختیاریة فھی داخلة فی

13955

الافعال و ان كانت غير اختيارية كالحلية لم تدخل فيه اذ لا يتعلق بها حكم يتعلق بنا و هذا التعريف هو المشهور عند علماء اصول الفقه و هوا الموافق لفنهم. و ذهب بعض العلماء الى ادخال كل مايضاف إلى النبى ﷺ فى الحديث فقال فى تعريفه علم الحديث اقوال النبىؐ عليه الصلوة والسلام و افعاله و احواله و هذا التعريف هوا لمشهور عند علماء الحديث و هو الموافق لفنهم فيذكر فى ذلك اكثر مايذكر فى كتب السيرة كوقت ميلاده عليه الصلوة والسلام و مكانه و نحو ذلك. (توجيه النظر ص: 2)

حدیث نبی ﷺ کے اقوال و افعال کو کہتے ہیں۔ آپؐ کے افعال میں آپ کی تقریر بھی شامل ہے جس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے کوئی بات دیکھی یا آپ تک شریعت کے تابع کسی شخص کی بات پہنچی اور آپ ﷺ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ رہے وہ افعال جن کا تعلق نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے ہے تو اگر وہ اختیاری ہیں تو وہ آپ کے افعال میں شامل ہیں اور اگر وہ غیر اختیاری ہیں جیسے حلیہ تو وہ شامل نہیں ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ ہم سے متعلق حکم کا تعلق نہیں ہے۔ یہ تعریف علمائے اصول فقہ کے ہاں مشہور ہے اور یہ ان کے فن کے موافق ہے۔ بعض علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ہر وہ بات جس کی اضافت ونسبت نبی ﷺ کی طرف ہو حدیث میں شامل ہے۔ لہٰذا وہ اپنی تعریف میں یوں کہتے ہیں کہ حدیث نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے اقوال، افعال اور احوال کا نام ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک یہ تعریف مشہور ہے اور یہی ان کے فن کے موافق ہے۔ لہٰذا بہت سی وہ باتیں جو کتب سیرت میں ذکر کی جاتی ہیں مثلاً نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا وقت ولادت، جائے ولادت وغیرہ ان کا ذکر بھی حدیث میں ملتا ہے۔

مندرجہ بالا دونوں ہی اقتباسات میں حدیث اور سنت کی جو تعریفیں کی گئی ہیں ان کو دیکھ کر اس بات کو جان لینا چنداں مشکل نہیں ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔ علاوہ ازیں ان سے یہ بات بھی عیاں ہے کہ چونکہ سنت کی تعریف میں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی لہٰذا سنت میں تمام امور شامل ہیں خواہ ان کا تعلق عملی زندگی سے ہو یا وہ عقائد وایمانیات

اور شان نزول وغیرہ سے متعلق ہوں۔

3- السنة الطريقة المعتادة و فی الاصول قوله و فعله و تقريره (كتاب التحرير لابن العمام)

سنت معتاد اور چلے ہوئے طریقے کو کہتے ہیں اور اصول میں اس سے مراد نبی ﷺ کا قول، فعل اور تقریر ہے۔

4- السنة لغة العادة و شريعة مشترك بين ماصدر عن النبی ﷺ من قول أو فعل او تقرير و بين ما واظب النبی ﷺ بلا و جوب (تعريفات سيد شريف جبر جانی)

لغت میں سنت عادت کو کہتے ہیں اور شرع میں یہ دو معنی کے لئے مشترک ہے ایک نبی ﷺ سے صادر شدہ قول، فعل یا تقریر اور دوسرے وہ کام جس پر نبی ﷺ نے بلا وجوب مواظبت کی ہو۔

5- أما معناها شرعا ای فی اصطلاح اهل الشرع فهی قول النبی ﷺ و فعله و تقريره (ارشاد الفحول للشوكانی)

رہا سنت کا شرعی معنی تو اہل شرع کی اصطلاح میں یہ نبی ﷺ کے قول فعل اور آپ کی تقریر کو کہتے ہیں۔

6- أما شرعا فهی (ای السنة) قول النبی ﷺ و فعله و تقريره و تطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره فی عرف اهل اللغة والحديث...... و فی الادلة ما صدر عن النبی ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير.

رہا شرعاً تو سنت نبی ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو کہتے ہیں اور معنی عام کے اعتبار سے اہل لغت کے عرف میں اس کا اطلاق واجب اور غیر واجب پر بھی ہوتا ہے...... دلائل میں حدیث سے مراد وہ قول، فعل اور تقریر ہے جو نبی ﷺ سے قرآن کے علاوہ صادر ہوئی ہو۔ (حصول المامول من علم الاصول۔ نواب صدیق حسن خان)

7- المراد بالسنة هنا اقواله و افعاله و احواله المعبر عنها بالشريعة

والطریقة والحقیقة     (مرقاة المفاتیح لملا علی قاری)

یہاں سنت سے مراد آپ کے اقوال اور افعال اور احوال ہیں جن کو شریعت، طریقت اور حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

8- السنة فی الاصطلاح الشرعی هی ماصدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أوتقریر. (علم اصول الفقه لعبد الوهاب خلاف)

اصطلاح شرعی میں سنت سے مراد قول یا فعل یا تقریر ہے جس کا صدور رسول اللہ ﷺ سے ہوا ہو۔

9- السنة فی اللغة الطریقة و العادة و فی الاصطلاح فی العبادات النافلة و فی الادلة و هو المراد همنا ما صدر عن النبی ﷺ غیر القرآن من قول ویسمی الحدیث أو فعل او تقریر. (التلویح لسعد الدین التفتازانی)

لغت میں سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں نفلی عبادات میں اس کا استعمال ہے اور دلائل میں اس سے مراد نبی ﷺ سے صادر ہونے والا قول جس کو حدیث بھی کہتے ہیں یا فعل یا تقریر ہے۔ (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حدیث اخص اور سنت اعم ہے)

10- جمہور محدثین وفقہا کا مختار یہی ہے کہ سنت اور حدیث (مرفوع) مترادف ہیں اور وہ سنت کو حدیث کے معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ بیشتر محدثین کی کتب حدیث کے نام اسی بنا پر سنن رکھے گئے ہیں جیسے سنن ابوداؤد، سنن نسائی، سنن دارمی، سنن دارقطنی وغیرہ اور متعدد قدیم و جدید محدثین نے اپنی تصانیف کا نام کتاب السنة رکھا ہے۔ لیکن جو حضرات محدثین سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں وہ حدیث کا لفظ رسول اللہ ﷺ کی زبان سے نکلے ہوئے اقوال (اوامر ونواہی) کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر صرف قولی یا تقریری روایات کو حدیث کہتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ سے صادر شدہ اعمال واخلاق کو سنت کہتے ہیں بالفاظ دیگر صرف فعلی روایات کو سنت کہتے ہیں۔

ڈاکٹر صبحی صالح نے اپنی کتاب ''علوم الحدیث'' میں اسی فرق کو اس انداز سے اختیار کیا ہے کہ وہ حدیث کو اعم اور سنت کو اخص قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

11-لو اخذنا بالرأی السائد بین المحدثین ولا سیما المتاخرین منهم لرأینا الحدیث والسنة مترادفین متساویین یوضع احدهما مکان الآخر ففی کل منهما اضافة قول أو فعل أو تقریر أو صفة الی النبی ﷺ......

اگر ہم محدثین اور خصوصاً ان میں سے متاخرین کے نزدیک مشہور رائے کو لیں تو ہم سنت اور حدیث کو مترادف اور متساوی پائیں گے کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک میں کسی قول یا فعل یا تقریر یا صفت کی نبی ﷺ کی طرف اضافت ہوتی ہے......

والسنة فی الاصل لیست مساویة للحدیث فانها تبعا لمعناها اللغوی کانت تطلق علی الطریقة الدینیة التی سلکها النبی ﷺ فی سیرته المطهرة لان معنی السنة لغة الطریقة. فاذا کان الحدیث عاما یشمل قول النبی و فعله. فالسنة خاصة با عمال النبی علیه السلام.

(لیکن) سنت اصل میں حدیث کے مساوی نہیں ہے کیونکہ سنت کے لغوی معنی کی پیروی میں اس کا اطلاق اس دینی طریقہ پر کیا جاتا ہے جو نبی ﷺ نے اپنی سیرت مطہرہ کے لئے اختیار فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں سنت کا معنی طریقہ ہے۔ پس جب حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ کے قول و فعل کو شامل ہے تو سنت نبی ﷺ کے اعمال کے ساتھ خاص ہے۔

وفی ضوء هذا التبیان بین المفهومین ندرک قول المحدثین احیانا هذا الحدیث مخالف للقیاس والسنة والا جماع، أو قولهم امام فی الحدیث و امام فی السنة و امام فیهما معاً.

ان دونوں مفہوموں کے درمیان فرق کی روشنی میں ہمیں محدثین کی یہ بات سمجھ میں آتی ہے جو وہ کبھی کبھی کہتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس سنت اور اجماع کی مخالف ہے یا ان

کی یہ بات کہ فلاں حدیث میں امام ہے اور فلاں سنت میں امام ہے۔ اور فلاں دونوں ہی میں امام ہے۔

**من ذالک مایراہ عبدالرحمن بن مھدی من ان سفیان الثوری امام فی الحدیث والاوزاعی امام فی السنۃ ولیس بامام فی الحدیث ومالک بن انس امام فیھما جمیعاً**

جیسا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی کی رائے ہے کہ سفیان ثوری حدیث میں امام ہیں اور اوزاعی سنت میں امام ہیں حدیث میں نہیں۔ اور مالک بن انسؒ دونوں ہی میں امام ہیں۔

**و اغرب من ھذا کلہ أن أحد المفھومین یدعم بالآخر کانھما متغایران من کل وجہ حتیٰ صح ان یذکر ابن الندیم کتابا بعنوان "کتاب السنن بشواھد الحدیث"۔ (علوم الحدیث صبحی صالح ص 116)**

ان سب سے زیادہ انوکھی بات یہ ہے کہ ایک مفہوم کو دوسرے سے سہارا ملتا ہے۔ گویا کہ دونوں مفہوم ایک دوسرے سے ہر اعتبار سے متغایر ہیں۔ یہاں تک کہ ابن الندیم نے ایسی کتاب کا بھی ذکر کیا ہے جس کا نام کتاب السنن بشواہد الحدیث ہے۔

ان حوالجات سے واضح ہوا کہ:

(ا) جمہور فقہاء و محدثین سنت و حدیث کو مترادف مانتے ہیں۔

(ب) علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ (اور موجودہ دور میں صبحی صالح) نے دونوں کے درمیان عموم خصوص کی نسبت بیان کی ہے۔ اس نسبت کے ہوتے ہوئے بعض صورتوں میں سنت و حدیث ایک ہو جاتے ہیں یعنی رسول اللہ ﷺ کے اقوال میں۔

(ج) ایک قول یہ ذکر کیا گیا ہے کہ قولی و تقریری روایت کو حدیث کہتے ہیں اور فعلی روایت کو سنت کہتے ہیں۔ اس قول کے مطابق حدیث و سنت دونوں روایت ہی کی اقسام ہیں۔

(د) ایک قول یہ ہے کہ حدیث عام ہے اور رسول اللہ ﷺ کے اختیاری اور غیر

اختیاری تمام اقوال، افعال، احوال اور تقریر پر مشتمل ہے جب کہ سنت سے مراد صرف وہ حدیثیں ہیں جو قابل اتباع ہوں۔

پہلے دو قولوں سے اصلاحی صاحب کے دعویٰ کا غلط ہونا واضح ہے اور محتاج بیان نہیں۔ تیسرا قول بھی اصلاحی صاحب کے قول سے مختلف ہے، کیونکہ اصلاحی صاحب کے نزدیک سنت سے مراد خارج میں عملی صورت ہے جو تواتر سے منتقل ہوتی چلی آئی ہے اور جس کا روایت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

حدیث اور سنت کے الفاظ فن حدیث میں بطور اصطلاح کے استعمال ہوتے ہیں اور ہر صاحب فن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے لئے اصطلاح خود وضع کرے۔ کسی دوسرے کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ اصلاحی صاحب نے اس طور سے بھی اپنی حدود سے تجاوز کیا اور مسلمہ اصولوں کے برخلاف ایسی بات پر (یعنی سنت و حدیث کے مترادف اصطلاحات وضع کئے جانے پر) اعتراض کیا، حالانکہ قاعدہ ہے کہ **لا مشاحة فی الاصطلاح**

# حدیث اور خبر

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''حدیث کو ''خبر'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور خبر کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ الخبر یحتمل الصدق و الکذب (خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے) یعنی علمائے فن کے نزدیک خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں......''۔ (مبادی تدبر حدیث ص: 19)

اس عبارت میں امین احسن اصلاحی صاحب نے چند کوتاہیاں کی ہیں:

1- جن لوگوں نے خبر کی تعریف مایحتمل الصدق و الکذب کی ہے تو انہوں نے

یہ تعریف متکلم سے قطع نظر کرتے ہوئے کی ہے۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

**الخبر مرکب یحتمل الصدق و الکذب بلا نظر الیٰ خصوص المتکلم فلا یشکل بغیر النبی ﷺ اذ ھو مع قطع النظر عن قائلہ یحتملھا (تیسیر التحریر: ص 24/1)**

خبر سے مراد وہ مرکب ہے جس میں صدق وکذب کا احتمال ہو جب کہ خصوص متکلم کی طرف نظر نہ کی گئی ہو، لہٰذا اس تعریف پر خبر النبی ﷺ کا اشکال واقع نہیں ہوتا کیونکہ نبی کی خبر میں جب کہ اس کے قائل سے قطع نظر کیا گیا ہو ان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ گویا یہ حقیقت میں خبر مطلق کی تعریف ہے مطلق خبر کی نہیں۔ امین احسن اصلاحی صاحب نے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھ کر اس اعتراض کو برقرار رکھا ہے، کہ پھر تو نبی کی خبر میں بھی جھوٹ کا احتمال ہوا حالانکہ خبر رسول مطلق خبر کی ایک قسم ہے خبر مطلق کی نہیں ہے۔ اور یہاں جس خبر کی تعریف مطلوب ومقصود ہے وہ مطلق خبر ہے خبر مطلق نہیں ہے۔

2- امین احسن اصلاحی صاحب نے یہ جو لکھا ہے کہ "حدیث کو خبر کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور خبر کی تعریف یہ کی جاتی ہے "**الخبر یحتمل الصدق و الکذب**" اس میں حقیقت سے انحراف ہے، کیونکہ علماء فن کے نزدیک خبر حدیث کا مرادف ہے، لہٰذا جو حدیث کا مطلب ہے یہاں خبر سے بھی وہی مراد ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ شرح نخبۃ الفکر میں لکھتے ہیں:

**الخبر عند علماء ھذا الفن مرادف للحدیث و قیل الحدیث ماجاء عن رسول اللہ ﷺ والخبر ماجاء عن غیرہ و من ثم قیل لمن یشتغل بالتواریخ ماشاکلھا الاخباری ولمن یشتغل بالسنۃ النبویۃ المحدث و قیل بینھما عموم و خصوص مطلقاً فکل حدیث خبر من غیر عکس.**

فن حدیث کے علماء کے نزدیک خبر اور حدیث مترادف ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے حاصل ہو اور خبر وہ ہے جو آپ کے علاوہ (صحابی وغیرہ) سے حاصل ہو۔ اسی وجہ سے تواریخ وغیرہ میں اشتغال رکھنے والے کو اخباری اور

سنت نبویہ میں اشتغال رکھنے والے کو محدث کہا جاتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ حدیث اور خبر کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، لہٰذا ہر حدیث خبر ہوتی ہے بلاعکس۔

اس پر علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندیؒ اپنی شرح امعان النظر میں لکھتے ہیں:

(قوله الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث) فهما عبارتان عن قول رسول الله عليه و سلم وفعله و تقريره أوعن الامرين الاولين منها سواء كانت أو كانا لرسول الله ﷺ أو الصحابي أو التابعي على اختلاف الاصطلاحات ...... ثم ان السنة ترادفهما على الأول و على الثاني أعم. ذكر الاجهوري في حاشية الشرح أنه قال في شرح النظم: الخبر في الاصطلاح مرادف للحديث و هوما جاء عن النبي ﷺ من قوله أو فعله فتكون السنة أعم منه و قيل اوتقريره فتكون مرادفة له انتهٰى. (امعان النظر ص 12,11)

پس حدیث اور خبر دونوں رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر سے عبارت ہیں یا قول وفعل سے عبارت ہیں۔ خواہ یہ تینوں (قول، فعل اور تقریر) یا دونوں (یعنی قول و فعل) رسول اللہ ﷺ کے ہوں یا صحابی کے ہوں یا تابعی کے ہوں۔ ایسا اصطلاحات کے اختلاف کے مطابق ہے۔ پھر پہلی صورت میں سنت ان دونوں یعنی حدیث وخبر کے مرادف ہے اور دوسری صورت میں اعم ہے۔ اجھوری نے اپنے حاشیہ میں لکھا کہ نظم کی شرح میں یوں کہا ہے کہ اصطلاح میں خبر حدیث کے مرادف ہے اور وہ نبی ﷺ کا قول یا فعل ہے۔ پس سنت اس سے اعم ہوئی۔ اور ایک قول میں "یا تقریر" کا اضافہ بھی ہے تو اس کے مطابق سنت اس کے مرادف ہوئی۔

محمد جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں:

اعلم ان هذه الثلاثة (يعني الحديث و الخبر والاثر) مترادفة عند المحدثين على معنى ما اضيف الىٰ النبي ﷺ قولا أو فعلا أوتقريرا أوصفة. وفقهاء خراسان يسمون المرقوف اثرا و المرفوع خبرا و على

هذه التفرقة جرى كثير من المصنفين. (قواعد التحديث ص 61)

جان لو کہ یہ تینوں حدیث، خبر اور اثر مترادف ہیں اور ان کا معنی وہ قول یا فعل یا تقریر یا صفت ہے جو نبی علیہ السلام کی طرف منسوب کی گئی ہو۔ فقہائے خراسان موقوف کو اثر اور مرفوع کو خبر نام دیتے ہیں۔ اسی فرق کو اکثر مصنفین نے اختیار کیا ہے۔

مذکورہ بالا حوالہ جات سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ علم حدیث میں خبر، ایک اصطلاح ہے جو جمہور علماء فن کے نزدیک حدیث کے مرادف ہے اور یہاں اس کا منطقی معنی مراد نہیں ہے جیسا کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے لیا ہے، بلکہ یہاں خبر سے وہی مطلب مراد ہے جو حدیث کا ہے۔

3- آگے امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں کہ" اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں"۔

یہ امین احسن اصلاحی صاحب کی بناء فاسد علی الفاسد کی مثال ہے، کیونکہ انہوں نے پہلے غلط طور پر حدیث کے لئے خبر کے استعمال میں اس کے منطقی معنی کو پیش نظر رکھا اور پھر اس کو احادیث کے ظنی ہونے کی بنیاد ٹھہرایا، حالانکہ یہ بات بھی غلط اور حقیقت سے بعید ہے۔ جو احادیث ظنی یعنی ظنی الثبوت ہیں ان کے ظنی ہونے کی وجہ پر مندرجہ ذیل عبارتیں دلالت کرتی ہیں۔

(1) قد تقرر ان من الاشياء مايعرف بواسطة العقل ككون الواحد نصف الاثنين و ككون كل حادث لا بد له من محدث و ان منها ما يعرف بواسطة الحس ككون زيد قال كذا أو فعل كذا فان القول يدرك بحاسة السمع و الفعل يدرك بحاسة البصر والذى يعرف بواسطة الحس قد يعرفه من لم يحس به بواسطة خبر من احس به. ولما لم يكن كل مخبر صادقا و كان الخبر يحتمل الصدق والكذب لذاته اقتضى الحال ان يبحث عما يعرف به صدق الخبر اما بطريق اليقين و ذلك فى الخبر المتواتر أوبطريق الظن و ذلك فى غير المتواتر اذا ظهرت أمارات تدل على صدق الخبر. و لما كان الحديث

عبارة عن اقوال النبی ﷺ و افعاله و كان من لم يدركها بطريق الحس لا سبيل له الى ادراكها الا بطريق الخبر اعتنى العلماء الاعلام ببيان اقسام الخبر مطلقا و جعلوا للحديث الذى هو قسم من اقسام الخبر مبحثا خاصا به اعتناء بشانه (توجيه النظر ص 33)

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کچھ چیزوں کی معرفت عقل کے واسطے سے ہوتی ہے مثلاً ایک کے دو کا نصف ہونا۔ اور ہر نئی چیز کے لئے اس کے کسی بنانے والے کا ضروری ہونا۔ اور کچھ چیزوں کی معرفت حس کے واسطے سے ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ہونا بایں طور اس نے یہ کہا یا یہ کیا، کیونکہ قول کا ادراک حاسہ سمع سے ہوتا ہے اور فعل کا ادراک حاسہ بصر سے ہوتا ہے۔ وہ چیز جس کی معرفت حس کے واسطے سے ہوتی ہے محسوس کرنے والے کی خبر کے ذریعے سے اس کی معرفت محسوس نہ کرنے والے کو بھی ہو جاتی ہے، لیکن جب کہ ہر خبر دینے والا سچا نہیں ہوتا اور خبر میں اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے تو صورتحال کا یہ تقاضا ہے کہ اس چیز کے بارے میں بحث کی جائے جس سے خبر کے صدق کی معرفت حاصل ہو، یا تو یقین کے طریقے پر جو کہ خبر متواتر میں ہوتا ہے یا ظن کے طریقے پر جو کہ غیر متواتر میں ہوتا ہے، جب کہ خبر کے صدق پر علامتیں دلالت کر رہی ہوں۔ اور جب کہ حدیث عبارت ہے نبی ﷺ کے اقوال و افعال سے اور وہ شخص جس نے ان کا ادراک خود اپنے حواس سے نہیں کیا اس کے لئے ان کے ادراک کی سوائے خبر کے اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اس لئے علماء نے مطلق خبر کی اقسام کو بیان کرنے کا اعتناء کیا ہے اور حدیث کے لئے جو کہ خبر کی اقسام میں سے ایک قسم ہے اس کے بارے میں اہتمام سے خاص بحث کی ہے۔

(2) ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا على السند و ان لم تكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة و هو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة أوبها انه قال رسول الله ﷺ و هذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر. (فواتح الرحموت ص: 100/2)

پھر جان لو کہ سنت کی حجیت ہمارے اعتبار سے سند پر موقوف ہے اگرچہ صحابہ کے اعتبار سے اس کی حجیت سند پر موقوف نہیں ہے۔ اور سند متن حدیث کے طریق کی خبر دینے کا نام بایں طور کہ راوی یوں کہے کہ مجھ سے فلاں نے بغیر واسطے کے یا واسطہ کے ساتھ یوں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ یہ (چونکہ) ایک خاص خبر ہے لہٰذا اس خبر کے بارے میں بحث ناگزیر ہے۔

**(3) و هذا لان خبر الواحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله ﷺ و قوله حجة موجبة للعلم قطعا و لكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة فى النقل و احتمل ذلک لضرورة فقدنا رسول الله ﷺ. (اصول سرخسی ص: 298/1)**

اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد اس اعتبار سے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے حجت ہے اور آپ ﷺ کا قول حجت ہوتا ہے اور قطعی طور پر موجب علم ہوتا ہے، لیکن ہمارے لئے قطعی علم کا ثبوت ممتنع ہے کیونکہ اس کے نقل ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں پایا ہے۔

معلوم ہوا کہ راوی کا یہ کہنا کہ مجھ سے فلاں نے (بغیر واسطے کے یا واسطہ کے ساتھ) یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ وہ خاص خبر ہے جس کی وجہ سے حدیث (جو کہ رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل یا تقریر کو کہتے ہیں) ظنی یا قطعی بنتی ہے۔ یہ خاص خبر اس خبر سے قطعاً مختلف ہے جو حدیث کے مرادف ہے، بالفاظ دیگر حدیث کے قطعی یا ظنی ہونے کا تعلق سند و طریق سے ہے۔ خود متن سے نہیں۔

ہم نے جو یہاں حدیث کا انحصار متن میں کیا ہے اور اس کی سند و طریق کو اس سے خارج بتایا ہے تو اس کی دلیل خود حدیث کی تعریف ہے۔ علاوہ ازیں توجیہ النظر کی اس مندرجہ ذیل عبارت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔

**أما السند فهو فى اللغة ما استندت اليه من جدار أو غيره و هو فى العرف طريق متن الحديث وسمى سندا لا عتماد الحفاظ فى صحة الحديث و ضعفه عليه. مثال الحديث المسند قول يحيى أحد رواة مالک اخبر نا**

مالک عن نافع عن عبداللہ بن عمران رسول اللہ ﷺ قال لا یبع بعضکم علیٰ بیع بعض. والمتن فی اصل اللغۃ الظہر و ما صلب من الارض و ارتفع ثم استعمل فی العرف فیما ینتھی الیہ السند و الاضافۃ فیہ للبیان. و سند الحدیث ھو ما ذکر قبل المتن و یقال لہ الطریق لانہ یوصل الی المقصود ھنا و ھو الحدیث کما یوصل الطریق المحسوس إلی ما یقصدہ السالک فیہ (توجیہ النظر للجزائری ص: 25)

رہی سند تو لغت میں اس کو کہتے ہیں جس کی طرف سہارا لیا گیا ہو اور ٹیک لگائی گئی ہو یعنی دیوار وغیرہ اور محدثین کے عرف میں یہ متن حدیث کے طریق کو کہتے ہیں۔ حدیث کی صحت اور ضعف کو جاننے میں اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ حدیث مسند کی مثال یہ ہے یحییٰ کہتے ہیں ہمیں مالک نے خبر دی نافع سے اور انہوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا لا یبع بعضکم علیٰ بیع بعض اور اصل لغت میں متن کہتے ہیں پشت کو اور ٹھوس مرتفع زمین کو پھر محدثین کے عرف میں یہ اس کو کہا جانے لگا جس کی طرف سند جا کر ختم ہو اور متن الحدیث میں اضافت بیان کے لئے ہے۔ سند حدیث جو کہ متن سے پیشتر مذکور ہوتی ہے اس کو طریق بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف جو کہ یہاں حدیث ہے پہنچاتی ہے جیسا کہ محسوس رستہ چلنے والے کو مقصود کی طرف پہنچاتا ہے۔

(5) امین احسن اصلاحی صاحب یہ لکھنے کے بعد کہ الخبر یحتمل الصدق و الکذب یہ تحریر کرتے ہیں۔

''اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں۔ گویا ایک حدیث میں صحیح، حسن، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہو سکنے کا امکان پایا جاتا ہے''۔ (مبادی تدبر حدیث ص 20)

احادیث کے ظنی الثبوت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کا ثبوت یقینی طریقے سے نہیں ہوتا یعنی ان کے روایت کرنے والے اتنی تعداد میں نہیں ہوتے کہ عادۃً ان کا

**المعنوی......**

تواتر کی دو قسمیں ہیں لفظی اور معنوی۔ تواتر لفظی اس کو کہتے ہیں کہ اس میں راویوں کا روایت کردہ واقعہ ایک ہو مثلاً سب یوں کہیں کہ فلاں نے فلاں شہر فتح کیا خواہ بعینہ یہی الفاظ ہوں یا ان کے قائم مقام دوسرے الفاظ ہوں جن کی معنی مقصود پر دلالت صریح ہو۔ تواتر معنوی اس کو کہتے ہیں جس میں راویوں کے واقعات مختلف ہوں بایں طور کہ ان میں سے ایک ایک واقعہ روایت کرے اور دوسرا کوئی اور واقعہ روایت کرے اور اسی طرح اور راوی کریں البتہ یہ تمام واقعات ایک قدر مشترک پر مشتمل ہوں۔ اسی قدر مشترک کو متواتر معنوی یا معنی کی جہت سے تواتر کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص روایت کرے کہ حاتم نے سو دینار ہبہ کیے اور دوسرا روایت کرے کہ حاتم نے سو اونٹ ہبہ کیے اور تیسرا روایت کرے کہ اس نے بیں گھوڑے ہبہ کیے اور ایسے ہی اور راوی اور واقعات بیان کریں یہاں تک کہ ان راویوں کی تعداد تواتر تک پہنچ جائے تو یہ سب خبریں ایک چیز میں مشترک ہیں یعنی حاتم کے اپنے مال میں سے کچھ دینے میں جو کہ اس کی سخاوت پر دیل ہے۔ اس طرح یہ سخاوت تواتر معنوی سے ثابت ہوئی۔ اس کی توجیہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمام خبریں ایک بات میں یعنی حاتم کے سخی ہونے میں مشترک ہیں کیونکہ ان میں سے ایک واقعہ کی صراحتہً خبر دینے والا راوی اشارتاً اسی مشترک کی روایت کرتا ہے جب یہ راوی حد تواتر کو پہنچ گئے تو یہ مشترک یعنی حاتم کی سخاوت کی روایت بھی تواتر سے ہوئی البتہ یہ تواتر معنوی ہے......

## بعض مخصوص احادیث کے بارے میں تواتر کے ہونے نہ ہونے کے اختلاف کی حقیقت

**واذ اذکر المتواتر مطلقا تبادر الذھن الی القسم الاوّل منه وقد اختلف العلماء فی احادیث فقال بعضھم ھی متواترة وقال بعضھم ھی غیر متواترة وقال بعض المحققین ان الخلاف بین الفریقین لفظی فالذی قال انھا متواترة**

اراد انها متواترة من جهة المعنیٰ

جب مطلقا متواتر کا ذکر ہوتا ہے تو ذہن ان میں سے پہلی قسم یعنی متواتر لفظی کی طرف سبقت کرتا ہے بعض احادیث کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے بعض کا قول ہے کہ یہ متواتر ہیں جبکہ دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ وہ متواتر نہیں ہیں۔ بعض محققین کا قول ہے کہ دونوں فریقوں کے مابین جو اختلاف ہے وہ محض لفظی ہے، کیونکہ جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ متواتر نہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کی جہت سے متواتر نہیں ہیں اور جو کہتے ہیں کہ وہ متواتر ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ معنیٰ کی جہت سے متواتر ہیں۔

قال بعض علماء الاصول ان الکتاب لایثبت الابالتواتر واما السنة والاجماع فیثبتان بالتواتر وبالآحاد لکن المتواتر فیهما قلیل بل المرجح انه لیس فی السنة متواتر الا المتواتر فی المعنی دون اللفظ ومن اطلق فکلامه محمول علیٰ ارادة ذلک......

بعض علمائے اصول کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ کا ثبوت تو صرف تواتر سے ہوتا ہے جہاں تک سنت اور اجماع کا تعلق ہے تو یہ تواتر سے بھی ثابت ہوتے ہیں اور آحاد سے بھی، لیکن ان میں تواتر قلیل ہے بلکہ راجح تو یہ ہے کہ سنت میں صرف متواتر معنوی ہے متواتر لفظی نہیں اور جن لوگوں نے سنت میں تواتر کا قول کیا ہے وہ متواتر معنوی ہی پر محمول ہے۔

علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندھی رحمہ اللہ اپنی شرح امعان النظر میں لکھتے ہیں:

وبالجملة لا نزاع فی ثبوت التواتر المعنوی واما اللفظی ففی حدیث من کذب علی متعمدا جوزوا ادعاءه وفیما سواه طرق بعض الاحادیث متکثرة لکن لافی غایة الکثرة حتی ظن بعضهم انها مما احالت العادة التواطؤ علی الکذب لکثرة الطرق و بعضهم انها لیست من هذا القبیل لانها لیست فی غایة الکثرة (امعان النظر)

تواتر معنوی کے ثبوت میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ رہا تواتر لفظی تو حدیث من

اور کہا کہ دنیا میں اس کے علاوہ کوئی حدیث بھی ایسی نہیں ہے کہ جس کی روایت پر عشرہ مبشرہ اکٹھے ہوں اور سوائے اس ایک حدیث کے اور کوئی حدیث نہیں جس کو ساٹھ سے زائد صحابہ نے روایت کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بعض محدثین نے اس سے زیادہ عدد کو ذکر کیا ہے۔ جس کا کچھ حصہ ہی تواتر کے عدد کو پورا کرتا ہے پھر اس کے بعد اس کے راویوں کی تعداد مسلسل بڑھتی ہی رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

قال الحافظ جلال الدين السيوطى فى تدريب الراوى شرح تقريب النواوى قال ابن الصلاح: رواه اثنان وستون من الصحابة وقال غيره رواه اكثر من مائة نفس وفى شرح مسلم للمصنف رواه نحومائيتن قال العراقى وليس فى هذا المتن بعينه ولكن فى مطلق الكذب. والخاص بهذا المتن رواية بضعة و سبعين صحابيا. ثم ذكر اسماء هم واحدا بعد واحد مع الاشارة لمن اخرج حديثه من ائمة وقد اورد امثلة للمتواتر اللفظى منها حديث الحوض فانه مروى عن نيف وخمسين من الصحابة ومنها حديث نضر الله امرا سمع مقالتى فوعاها فانه مروى عن نحو ثلاثين منهم و منها حديث نزل القران على سبعة احرف فانه مروى عن سبع وعشرين واورد مثالا للمتواتر المعنوى وهو رفع اليدين فى الدعاء فانه قد روى فى نحو مائة حديث قال وقد جمعتها فى جزء لكنها فى قضايا مختلفة فكل قضية منها لم تتواتر لكن القدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع (توجيه النظر)

حافظ جلال الدین سیوطی نے تقریب نووی پر اپنی شرح تدریب الراوی میں ذکر کیا کہ ابن صلاح نے کہا کہ اس حدیث (من كذب على) کو باسٹھ صحابہ نے روایت کیا۔ اوروں نے کہا کہ اس کو سو سے زیادہ نے روایت کیا نووی کی شرح مسلم میں ہے کہ اس کو تقریباً دوسو صحابہؓ نے روایت کیا۔ اس پر عراقی نے کہا کہ دوسو نے بعینہٖ اسی متن کو روایت نہیں کیا ہے۔ خاص اس متن کو ستر سے زائد صحابہ نے روایت کیا ہے۔ پھر عراقی

نے ان کے نام ایک ایک کر کے ذکر کیے اور جن ائمہ نے ان کی حدیث کو ذکر کیا ہے ان کو بھی ذکر کیا۔ پھر عراقی نے متواتر لفظی کی اور مثالیں ذکر کیں جن میں سے حدیث حوض ہے کہ وہ پچاس سے اوپر صحابہ سے مروی ہے اور حدیث نضر الله امرء سمع مقالتی فوعاها ہے کہ تقریباً تیس صحابہ سے مروی ہے اور حدیث نزل القرآن علی سبعة حرف ہے کہ ستائیس صحابہ سے مروی ہے۔ عراقی نے متواتر معنوی کی مثال دعا میں ہاتھ اٹھانے کی دی کہ یہ تقریباً سو حدیثوں میں مذکور ہے۔ کہا کہ میں نے ان حادیث کو ایک جزء میں جمع کیا ہے۔ لیکن یہ مختلف مواقع میں ہیں۔ ان میں سے ہر ہر موقع تو متواتر نہیں ہے، لیکن ان میں جو قدر مشترک ہے یعنی دعا میں ہاتھ اٹھانا مجموع کے اعتبار سے متواتر ہے۔

بحر العلوم رحمہ اللہ اپنی شرح فواتح الرحموت میں تحریر کرتے ہیں:

المتواتر من الحديث قيل لا يوجد ولعلهم شرطوا عدم الاحصاء او اختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الاان يدعى فى حديث من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار فان رواته ازيد من مائة صحابى وفيهم العشره المبشرة بالجنة رضوان الله تعالىٰ عليهم وقد يقال مراده التواتر لفظا اى لم يوجد التواتر اللفظى الا فى ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصرى وقد عد الرواة فى الفتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالىٰ عليه ماقلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس فى قلبى من المسح على الخف شئ ثم فى هذا التاويل ايضا شئ فانه قد تواتر قوله صلى الله عليه وسلم ويل الاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا مقطوعابعدالتهم اكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان رضى الله تعالىٰ عنهم وقد تقدم تواتر لانورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قوله انه مبالغة فى

القلة وقيل حديث انزل القران على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب مع كونهم عدولا قطعا و فی تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور فی موضعه وقال ابن الجوزی تتبعت الاحاديث المتواترة فبلغت جملة منها حديث الشفاعة وحديث الحساب وحديث النظر الى اله تعالیٰ فی الآخرة و حديث غسل الرجلين فی الوضوء رواه اربعة عشر كما بين فی فتح القدير وغيره وحديث عذاب قبر ورواته كثيرة فی الغاية وحديث المسح على الخفين ولم يرد الحصرفيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بدر واحد و سائر الغزوات والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفا الراشدين وفضل اصحاب بدر بعمومه متواترة من غير ريبة. وسيجی انشاء الله تعالیٰ حديث لن تجتمع امتی على ضلالة بمعناه متواتر وكذا حديث الحوض و المغفرة والشفاعة وغيرها فافهم (فواتح الرحموت)

حدیث متواتر کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ شاید کہ اس قول والوں نے عدم احصاء یا عدم اختلاف دین کی شرط عائد کی ہے۔ محدثین میں سے ابن اصلاح نے کہا کہ متواتر حدیث نہیں پائی جاتی الا یہ کہ حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار میں اس کا دعویٰ کیا جائے، کیونکہ اس کے راوی سو سے زیادہ صحابہ ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہا ابن اصلاح کی مراد تواتر لفظی ہے تو گویا مطلب یہ ہوا کہ تواتر لفظی اس حدیث کے علاوہ میں نہیں ہے ورنہ تو خفین پر مسح کی حدیث بھی متواتر ہے اور اس کو ستر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ یہ حسن بصری رحمۃ اللہ کا قول ہے اور فتح القدیر میں راویوں کو شمار بھی کیا گیا ہے۔ امام ہمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ میں نے خفین پر مسح کا قول اس وقت نہیں کیا جب تک اس کا ثبوت میرے سامنے دن کی روشنی کی طرح نہیں ہو گیا اور جو اس کا انکار کرے اس پر مجھے کفر کا خوف ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ میرے دل میں مسح

علی الخف کے بارے کچھ شک نہیں ہے۔لیکن یہ تاویل بھی محل نظر ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ویل للاعقاب من النار بھی متواتر (لفظی) ہے۔اس کو بارہ صحابہ نے روایت کیا ہے جن کی عدالت قطعی ہے اور ان میں سے اکثر بیعت رضوان والے ہیں۔رضی اللہ عنہم۔علاوہ ازیں لانورث ما ترکناہ صدقۃ کے تواتر کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔لہٰذا ابن صلاح کے قول کی یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ انہوں نے قلت بتانے میں مبالغہ کیا ہے۔کہا گیا ہے کہ حدیث انزل القرآن علی سبعۃ احرف متواتر ہے جس کو بیس صحابہ نے جن کی عدالت قطعی ہے روایت کیا ہے۔ سبعۃ احرف کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے جو اپنے مقام پر مذکور ہے۔ابن الجوزی کہتے ہیں کہ میں نے احادیث متواتر کو تلاش کیا تو ایک مجموعہ حاصل ہوا جن میں حدیث شفاعت اور حدیث حساب اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی حدیثیں ہیں، اسی طرح وضو میں دونوں پاؤں دھونے کی حدیث ہے، جس کو چودہ صحابہؓ نے روایت کیا ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں اس کا بیان ہے۔اسی طرح عذاب قبر کی حدیث ہے جس اس کے راوی تو انتہائی کثرت سے ہیں اور ایسے ہی مسح علی الخفین کی حدیث ہے۔اور تواتر کا ان میں حصر نہیں ہے کیونکہ تعداد رکعات، رسول اللہ ﷺ کا بدر واحد اور دیگر غزوات میں جانا اور اذان اور اقامت اور جماعت اور خلفائے راشدین کے فضائل اور اصحاب بدر کی فضیلت سب بلاشبہ متواتر ہیں اور انشاء اللہ آگے آئے گا کہ حدیث لن تجتمع امتی علی ضلالۃ متواتر معنوی ہے۔ ایسے ہی حوض، مغفرت اور شفاعت وغیرہ کی احادیث بھی متواتر (معنوی) ہیں۔خوب سمجھ لو۔

مندرجہ بالا حوالجات سے واضح ہوا کہ اخبار متواترہ بہت سے ہیں۔متواتر لفظی بھی اور متواتر معنوی بھی اور پھر اس کا قول بھی پوری تحقیق کے بعد ہوا ہے۔محض بلا دلیل اور بلا تحقیق کے نہیں کیا گیا۔ امین احسن اصلاحی صاحب خود ہی دیکھ لیں کہ ان کے راوی فقط ایک ایک یا دو دو نہیں ہیں، بلکہ بارہ، چودہ، بیس، ستر اور ستر سے بھی اوپر صحابہ ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث من کذب عل متعمدا فلیتبوا مقعدہ من

النار کو روایت کرنے والے صحابہ رضی اللہ عنہم کی تفصیل کردی جائے۔

علامہ عراقی مقدمہ ابن صلاح پر اپنی نکت میں لکھتے ہیں:

"قد جمع طرقه ابو القاسم الطبراني ومن المتاخرين الحافظ ابو الحجاج يوسف بن خليل في جزئين فزاده على هذا العدد وقد رايت عدد من روى حديثه من الصحابة هكذ وهم يزيدون على السبعين مرتبين الحروف وهم

اس حدیث کے طرق کو ابوقاسم طبرانی اور متاخرین میں سے حافظ ابوحجاج یوسف بن خلیل نے دو جزء میں ذکر کیا ہے۔ حافظ یوسف بن خلیل نے اس میں مزید اضافہ بھی کیا میں نے اس حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ کو دیکھا تو وہ ستر سے زائد ہیں جن کے نام حروف تہجی کی ترتیب پر یہ ہیں۔

اسامة بن زيد وانس بن مالك واوس بن اوس وبراء بن عاذب وبريدة بن الحصيب وجابربن حابس و جابربن عبد الله وحذيفه بن اسيد وحذيفه بن اليمان وخالد بن عرفطه ورافع بن خديج وزبيربن العوام و زبير بن ارقم وزيدبن ثابت والسائب بن يزيدوسعدبن المدحاش وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وسفينة وسلمان بن خالد الخزاعي وسلمان بن الاكوع وصهيب بن سنان وطلحة بن عبيد الله بن ابي اوفي وعبد الله بن نبير وعبد الله بن زغب (وقيل انه' لاصحبة له) وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو عبدالله بن مسعود و عبد الرحمن بن عوف و عتبة بن غزوان وعثمان بن عفان والعرس بن عميره وعفان بن حبيب وعقبة بن عامر وعلى بن ابي طالب وعمار بن ياسرو عمر بن الخطاب وعمران بن حصين وعمروبن حريث وعمرو بن عنبسة وعمروبن عوف وعمر بن مرة الجهني و قيس بن سعد بن عبادة و كعب بن قطنة ومعازبن جبل ومعاوية

بن حيدة ومعاوية بن ابن سفيان و المغيرة بن شعبة و المنقع التميمی ونبيط بن شريط وواثلة بن الاسقع ويزيدبن اسد ويعلى بن مرة وابو امامة وابوبكر الصديق وابوالحمراء و ابوذر وابورافع وابو سعيد الخدری وابو عبيدة بن الجراح وابو قتادة و ابوقرصافة وابو كبشة الاغاری وابوموسیٰ الاشعری وابوموسیٰ الغافقی وابوميمون الكردی وابو هريرة وابو العشراء الدارمی وعن ابيه وعن ابی مالک الاشجعی عن ابيه وعائشه وام ايمن۔

فهولاء خمسة وسبعون نفسا يصح من نحو عشرين منهم اتفق الشيخان علی اخراج احاديث اربعة منهم وانفرد البخاری بثلاثة ومسلم بواحد وانما يصح من حديث خمسة من العشرة والباقی اسانيدها ضعيفة۔

ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مسح علی الخفین کی حدیث روایت کرنے والے بعض صحابہ کو یوں شمار کیا:

ابو بكر وعمر وعلی وابن مسعود و ابن عباس وسعد والمغيرة وابو موسیٰ الاشعری وعمروبن العاص وابوايوب وابو امامة و سهل بن سعد وجابر بن عبد الله وابو سعيد وبلال وصفوان بن عسال وعبد الله بن الحارث بن جزء وسلمان و ثوبان وعبادة بن الصامت ويعلى بن مرة واسامة بن زيد وعمروبن امية الضمری وبريدة وابو هريرة وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين" (باب المسح علی الخفين: فتح القدير)

## اصلاحی صاحب کے حدیث مشہور کے بارے میں اعتراض کا جواب:

جوبات یہاں قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح میں خبر مشہور کے کہیں معنی ہیں

جو درج ذیل ہیں:

(ا) هو ما كان من الآحاد في الاصل اى في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتّى ينقله قوم لايتوهم تواطئهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع تابعين.

جو قرن اول یعنی قرن صحابہ میں تو آحاد میں سے ہو، پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس کے اتنے راوی ہو جائیں کہ ان کے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا توہم نہ کیا جا سکے۔ (نور الانوار)

(ب) ماله طرق محصورة باكثر من اثنين ولم يبلغ حدالتواتر. (مقدمہ اعلاالسنن)

وہ خبر جس کے طرق محدود ہوں اور دو سے زائد ہوں، لیکن حد تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔

(ج) الاحاديث التى اشتهرت على السنة الناس سواء اكانت صحيحة ام ضعيفة ام مكذوبة (شرح الفية السيوطي احمد شاكر)

وہ احادیث جو لوگوں کی زبان پر شہرت پا جائیں خواہ وہ فی نفسہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں یا جھوٹ ہوں۔

ما اشتهر على الالسنة مطلقا اى وان لم يكن له اسناد واحد (مقدمه اعلاء السنن)

جو لوگوں کی زبان پر مطلقا شہرت پا جائیں، اگرچہ ان کی ایک سند بھی نہ ہو۔

(4) متواتر

جب یہ معلوم ہو گیا کہ خبر مشہور کا اطلاق ان چار معانی پر ہوتا ہے تو اب امین احسن اصلاحی کی اس عبارت پر نظر فرمائیے۔ ”بسا اوقات ایک حدیث کو خبر مشہور کا درجہ دے دیا جاتا ہے، لیکن تحقیق پر معلوم ہوتا ہے کہ تین ادوار تک اس کے راوی ایک ایک دو دو ہیں جبکہ تیسرے یا چوتھے دور میں اس کے راوی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ صاف معلوم

ہو جائے گا کہ اصلاحی صاحب یہاں بھی غلطی کر گئے ہیں۔ اگر کسی نے ایسی حدیث کو مشہور ہی کہا ہے تو اس میں دوسرے اور تیسرے معنی کا امکان ہے، لہٰذا اس پر کوئی اعتراض مناسب نہیں ہے۔

## الکفایہ کی عبارت میں اصلاحی صاحب کی تلبیسات

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''پہلے درجے میں صاحب الکفایۃ ان روایات کو رکھتے ہیں جو مندرذیل خصوصیات کی حامل ہوں۔''

(ا) عقل جن کی صحت کہ گواہی دیتی ہو (مما تدل العقول علی موجبه) اور جن کو عام عقل (Common Sense) قبول کرتی ہو۔''

(ب) جن کا تقاضا نصوص قرآن یا نصوص سنت کرتے ہوں۔

(ج) جن کو امت نے قبول کیا ہو۔ (مبادی تدبر حدیث)

ہم پہلے الکفایہ سے اصل عبارت نقل کرتے ہیں اور پھر بتائیں گے کہ اصلاحی صاحب نے یہاں کیا تلبیس کی ہے اور اس کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں۔

صاحب الکفایہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اما الضرب وهو ما يعلم صحتها فالطريق الى العمرفة ان لم يتواتر حتى يقع العلم الضرورى به ان يكون مما تدل العقول على موجبه كالاخبار عن حدوث الاجسام واثبات الصانع وصحة الاعلام التى اظهرها الله عز وجل على ايدى الرسل ونظائر ذلك مما ادلة العقول تقتضى صحته.

رہی پہلی قسم تو یہ وہ خبر ہے جس کی صحت کا علم ہو۔ اگر یہ (خبر) متواتر نہ ہو کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے تو پھر اس (خبر کی صحت) کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ خبر ایسی ہو کہ جس کے موجب اور حکم پر عقل دلالت کرتی ہو۔ مثلاً اجسام کا حادث ہونا

اور صانع کا اثبات اور ان معجزات کی صحت جن کو اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے ہاتھوں پر ظاہر فرمایا اور اسی طرح کے اور امور کہ عقلی دلائل جن کی صحت کا تقاضا کرتے ہوں۔

وقد یستدل ایضاً علی صحته بان یکون خبرا عن امر اقتضاه نص القرآن او السنة المتواترة او اجتمعت الامة علی تصدیقه او تلقته الکافة بالقبول وعملت بموجبه لاجله (الکفایة فی العلم الروایة)

کبھی اس خبر کی صحت پر اس طور سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ وہ ایسے امر کی خبر ہے کہ نص قرآن یا سنت متواترہ اس کا تقاضا کرتے ہیں یا پوری امت اس کی تصدیق پر جمع ہوگئی ہے یا امت نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے اور اس کے موجب وحکم پر اسی خبر کی وجہ سے عمل کیا ہے۔

## پہلی تلبیس اور اس کا جواب:

دوسری خصوصیت کا ذکر اصلاحی صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے:

''جن کا تقاضا نصوص قرآن یا نصوص سنت کرتے ہوں۔'' (مبادی تدبر حدیث)

ہم کہتے ہیں کہ اصلاحی صاحب سنت سے مراد متواتر عملی لیتے ہیں۔ خود لکھتے ہیں:

''سنت کی بنیاد احادیث پر نہیں ہے جن میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، بلکہ امت کے عملی تواتر پر ہے۔'' (مبادی تدبر حدیث)

''سنت کی اپنی اس تفسیر کی رو سے اصلاحی صاحب اس دوسری خصوصیت کو بیان کرتے ہوئے بھی ایک غلطی کر گئے ہیں اور وہ یہ کہ انہوں نے ''نصوص سنت کی ترکیب استعمال کی ہے۔ حالانکہ نصوص نص کی جمع ہے اور نص تصریح اور عبارت کو کہتے ہیں جیسے کہ نص قرآن سے مراد آیت ہوتی ہے۔ اب نص حدیث کی تو ہوتی ہے' کیونکہ اس کی عبارت موجود ہوتی ہے۔ عملی تواتر کی تو کوئی عبارت نہیں ہوتی۔ لہٰذا اصلاحی صاحب کی اپنی تفسیر کے مطابق تو یہ ترجمہ خود غلط ہے۔

ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ کفایہ کی عبارت میں سنت متواترہ کے لیے نصوص

کے الفاظ کو مضاف نہ بنایا جائے، بلکہ نصوص قرآن کی طرح خود سنت متواترہ ہی کو فاعل سمجھا جائے۔ صاحب الکفایہ کی عبارت یوں ہے۔

بان یکون خیرا عن امر اقتضاہ نص القرآن او السنۃ المتواترۃ ہمارے قول کے مطابق سنت متواترہ کی فاعلیت میں اس کے تمام افراد شامل ہوں گے۔ متواتر لفظی ومعنوی بھی اور متواتر عملی بھی اگر ہم سنت متواترہ کو نص کا مضاف الیہ قرار دیں تو پھر متواتر عملی شامل نہیں رہتا۔ صرف متواتر لفظی اور متواتر معنوی شامل رہتے ہیں۔

اس کے برعکس اصلاحی صاحب تو متواتر لفظی ومعنوی کے قائل ہی نہیں ہیں صرف متواتر عملی کے قائل ہیں جبکہ متواتر عملی کی کوئی نص نہیں ہوتی، لہٰذا ان کی اپنی تفسیر کے مطابق ان کا کیا ہوا ترجمہ ہی غلط ہے۔

### دوسری تلبیس اور اس کا جواب:

اصلاحی صاحب نے پہلی خصوصیت ذکر کرتے ہوئے یہ کلمات بھی تحریر کیے ہیں

''اور جن کو عقل عام (Common Sense) قبول کرتی ہو''۔

الکفایہ کی عبارت اور اس کا ترجمہ ہم نے نقل کیا ہے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس کا ترجمہ یا مفہوم یہ نکلتا ہو جو اصلاحی صاحب نے اس مذکورہ جملہ میں بیان کیا ہے۔ ہم یہ ان کی جانب سے شعوری یا غیر شعوری تلبیس سمجھتے ہیں کیونکہ عام عقل Common Sense تو عقل کی وہ مقدار ہوتی ہے جو ہر عاقل (یعنی غیر مجنون) بالغ شخص میں ہوتی ہے اور اس سے وہ عام فہم باتیں سمجھ سکتا ہے یعنی بدیہیات اور وہ نظریات جو قریب قریب بدیہیات کے ہوں۔ باقی رہے دیگر غیر مانوس نظریات تو ان کی معرفت اس عام عقل Common Sense کے بس کی بات نہیں ہوتی اور یہ اس کے دائرہ ادراک سے ماوراء ہوتے ہیں۔

اصلاحی صاحب کی اس تلبیس کا جو اثر ہوگا وہ یہ کہ ہر شخص جو اپنی عام عقل اور Common Sense کے خلاف جس بات کو بھی پائے گا اس کو رد کر دے گا اور وہ

اس بارے میں کسی دوسرے کے دلائل سننے پر آمادہ نہیں ہوگا کیونکہ Common Sense کے دائرہ اثر میں بدیہیات ہوتے ہیں جو محتاج دلیل نہیں ہوتے جبکہ دلائل دیئے جاتے ہیں نظریات کے لیے۔ لہٰذا اصلاحی صاحب نے شعوری اور غیر شعوری طور پر ہر شخص کو یہ اختیار دے دیا ہے کہ وہ اپنی عقل کے مطابق احادیث کو قبول یا رد کر دے اور ظاہر ہے کہ انکار حدیث کے لیے اس سے بڑھ کر مؤثر ہتھیار اور کیا ہوگا۔

باقی صاحب کفایہ نے جو یہ کہا ان یکون مما تدل العقول علی موجبہ تو اس کی خود انہوں نے آگے تفسیر کر دی کہ مما ادلة العقول تقتضی صحته کہ دلائل عقلیہ جن کی صحت کا تقاضا کرتے ہوں۔ تو صحت وعدم صحت میں اصل دارومدار دلائل عقلیہ پر ہے جو سب کے نزدیک مسلم ہوں محض عقلوں پر نہیں کہ جن کو دھوکہ بھی لگ سکتا ہے۔ ہماری اس بات کی بین دلیل عقلاء کا آپس میں اختلاف ہے۔

یہ امر واقعہ ہے کہ لوگوں نے بعض احادیث کو خلاف عقل قرار دے کر رد کیا ہے۔ مثلاً مصطفیٰ حسنی سباعی رحمہ اللہ اپنی کتاب مترجم ''اسلام میں سنت وحدیث کا مقام'' میں لکھتے ہیں۔ ''امام مسلم رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ جنت میں ایک درخت ایسا ہے کہ اس کے سایہ میں سوار سو سال تک چلتا ہے۔ اس حدیث کو پروفیسر ابوریہ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، بلکہ وہ ضمناً اس حدیث کے جھوٹ ہونے کا بھی دعویٰ کرتے ہیں آپ پروفیسر ابوریہ سے ذرا یہ تو پوچھئے کہ جناب ذرا بتلائیے کہ یہ حدیث بعید از عقل کیوں ہے؟''

اسی سلسلہ کی ایک اور مثال لیجئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک اور حدیث ہے جس کی امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری اور امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں تخریج کی ہے، مگر پروفیسر ابوریہ اس کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ وہ مرفوع حدیث یہ ہے۔

''ایک مرتبہ جنت اور دوزخ میں جھگڑا ہوا۔ دوزخ نے کہا میں تجھ سے برتر ہوں اس لئے کہ جتنے بڑے بڑے اور مغرور ومتکبر لوگ ہیں وہ خاص طور پر میرے لئے چن

اس لئے کہ جتنے بڑے بڑے اور مغرور و متکبر لوگ ہیں وہ خاص طور پر میرے لئے چن لیے گئے ہیں تو جنت اس پر کہنے لگی واقعی یہ کیا بات ہے میرے ہاں صرف دنیا کے کمزور اور گرے پڑے بے حیثیت لوگ ہی آئیں گے؟ اللہ تعالیٰ شانہ نے جنت سے فرمایا تو جانتی نہیں تو تو میری خاص رحمت کا مقام ہے اپنے بندوں میں سے جن پر میں رحم کرنا چاہوں گا تیرے ہی ذریعہ ان پر رحم کروں گا (اور تیرے پاس بھیجوں گا) اور دوزخ سے فرمایا تو، تو سرتاپا قہر وعذاب (کا مقام) ہے۔ اپنے بندوں میں جن کو عذاب دینا چاہوں گا تیرے ہی ذریعہ عذاب دوں گا اور تیرے پاس بھیجوں گا۔ بہر حال تم میں سے ہر ایک کو بھرنا ضرور ہے۔ چنانچہ دوزخ کا پیٹ اس وقت تک نہیں بھرے گا جب تک خدا اس پر اپنا پاؤں نہ رکھے گا تب وہ کہے گی بس بس تو اس وقت وہ بھر جائے گی (یعنی اللہ جل جلالہ کے قہر وغضب پر رحم وکرم غالب آجائے گا تو دوزخ کا پیٹ بھر جائے گا۔) اور اس کا ایک حصہ دوسرے سے مل جائے گا (اور جہنمی اس کے درمیان پس جائیں گے)

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس حدیث کو بعید از عقل وقیاس سمجھنے کی وجہ کیا ہوسکتی ہے؟ شیخ مصطفیٰ سباعی رحمہ اللہ نے جواب میں خاصی تفصیل سے کلام کیا ہے جو چاہے ان کی کتاب کا مطالعہ کرلے ہمارے پیش نظر تو چونکہ اس بات کی چند مثالیں پیش کرنا تھا کہ بعض لوگوں نے صحیح احادیث کو بھی خلاف عقل قرار دیا ہے، حالانکہ ان میں خلاف عقل ہونے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔

اسی طرح سے معتزلہ نے بھی بہت سی صحیح احادیث کو خلاف عقل کہا، ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "تاویل مختلف الحدیث" میں ان کی تکذیب کی چند مثالیں بھی دی ہیں اور ان کے جوابات بھی لکھے ہیں۔

اور ہمارے اپنے اس دور میں اور ہمارے علاقوں میں بھی یہ فتنہ خاصہ نمایاں ہے کہ لوگ فقط کتب حدیث کے تراجم پڑھ کر یا کچھ عربی کی شدبد حاصل کر کے ان کتب کا مطالعہ کرتے ہیں اور کتنی ہی صحیح اور دلائل عقلیہ کے بالکل مطابق احادیث کو اپنی عقل ناقص کی وجہ سے خلاف عقل قرار دے کر مطعون کرتے ہیں۔

جن کو عام عقل (COMMON SENSE) قبول کرتی ہو'' کو ہم تلبیس کہتے ہیں تو ناجائز نہیں کہتے۔

یہاں مقام اور بحث کی مناسبت سے ہم چاہتے ہیں کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب ''انتباہات مفیدہ'' سے چند اصولی باتیں نقل کر دیں (کہیں کہیں الفاظ میں رائج اسلوب کی خاطر تقدیم وتاخیر کی گئی ہے)

اصول نمبر 1: کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح: باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آ جائے۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور ایک یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جائے فرق عظیم ہے۔ اول (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اس) کا حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا اس لیے ان اسباب یا کیفیات کے تعین میں تحیر وتردد ہے لیکن بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیونکر ہوگا وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے (خواہ وہ) عقلی (ہو) یا نقلی (ہو)۔ اور ثانی (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جائے اس) کا حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر عقلی یا نقلی صحیح دلیل قائم کر سکے۔ مثلاً کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق ہوا یہ سنا کہ ریل جانور کے گھسیٹنے کے بغیر خود بخود چلتی ہے تو تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کر سکے کیونکہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ جانور کے گھسیٹنے کے علاوہ گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا۔ اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں اور اگر وہ محض اسی پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بے وقوف سمجھیں گے اور اس بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔ اور اگر کوئی شخص کراچی سے ریل میں سوار ہو کر لاہور اترا اور ایک شخص نے اس کے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کراچی سے لاہور تک آج ایک گھنٹہ میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب

کہ یہ گاڑی کراچی سے لاہور تک آج ایک گھنٹہ میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب کرے گا۔ اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ ہے اور سو دو سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو اسی گاڑی سے اترے ہیں) شہادت ہے۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آ جائے۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا چونکہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیونکر ہوگا تعجب نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتا۔ سرسری نظر میں دلیل اگر ہو سکتی ہے تو یہ ہو سکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ راستہ کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے اور یہ بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی ہے، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو جیسے بعض کو رسی پر چلتے دیکھا ہے۔ مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جائے۔ اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہو اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنا لے گا۔ چونکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے اس لیے اس کی نفی کی جائے گی اور اس کو باطل کہا جائے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

**اصول نمبر 2:** جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کا وقوع بتلاتی ہو تو اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی (صحیح) اس کا عدم وقوع بتلائے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

**شرح:** واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتائے مثلاً ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔ اس کو واجب کہتے

ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتائے۔ مثلاً ایک مساوی ہے دو کا یہ امر ایسا لازم الّنفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔ اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتائے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے۔ مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے ایسا امر ہے کہ جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے قبل عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو۔ اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی سے صحیح ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جائے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جائے گا کہیں غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے عقلاً ممکن ہے یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اسکے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔ اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا، چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔

اصول نمبر 3: محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا۔ مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالعقل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتائے اس کو ممتنع بھی کہتے

ہیں جس کا ذکر مع مثال اصول نمبر 2 میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتائے، مگر چونکہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سنا نہیں اس لئے اس کے وقوع کو سن کر اول وہلے میں متحیر و متعجب ہو جائے جس کا ذکر مع مثال اصول نمبر 1 میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدا ہیں کہ محال کی تکذیب وانکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب، وانکار محض بنا برا استبعاد کے جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر استبعاد کے علاوہ دیگر دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے۔ جیسا اوپر مثالوں سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں، باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہے کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے۔ بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں مگر بوجہ تکرار مشاہدہ و الف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔ مثلاً ریل کا اس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے، بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہیں دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور عجیب سمجھے گا تو مضائقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے، بلاضرورت اس کی تاویلیں کرے، غرض محض استبعاد کی بناء پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا عظیم غلطی ہے، البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی صحیح دلیل بھی اس

کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ نمبر ا میں کراچی سے لاہور تک ایک گھنٹہ میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی۔ اور اگر صحیح دلیل اس کے وقوع پر قائم ہو اور عدم وقوع پر اس درجہ کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہو گا۔ مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے صادق ہونا یقیناً ثابت ہو تو تکذیب کی حقیقتاً تو گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہو تو اصلاً تکذیب کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال و مستبعد کے۔

اس بناء پر پلصراط کا خاص کیفیت کے ساتھ گزرگاہ خلائق بننا چونکہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے اس لیے اس عبور کی نفی اور تکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

اصول نمبر 4: موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہدہ ہونا لازم نہیں ہے۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے۔ ایک مشاہدہ جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مخبر صادق کی خبر جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی تکذیب کرنے والی نہ ہو۔ مثلاً کسی نے خبر دی کر زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اس کی تکذیب کرنے والا ہے اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو نہ دیکھا ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چونکہ معلوم ہے دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر۔ اس لیے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں تو ثابت ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جائے وہ

محسوس بھی ہو اور جو غیر محسوس ہو اس کو غیر واقع کہا جائے مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جائے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چونکہ مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہو گا۔ جیسا اصول نمبر 2 میں مذکور ہے۔

اصول نمبر 5: منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح: نمبر 4 میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا کہ نمبر 4 کی قسم سوم میں ممکن ہے۔ مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے اور جس ممکن کے وقوع کی خبر مخبر صادق دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے جیسا نمبر 2 میں مذکور ہوا۔ اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا ایک واقعہ منقول محض (بالتفسیر المذکور) ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اتنا کہہ دینا کافی ہو گا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں، گو سمجھ میں نہ آئے۔ پس ممکن ٹھہرا اور اس کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے۔ اس لیے حسب نمبر 2 اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہو گا۔

اصول نمبر 6: نظیر اور دلیل جس کو آجکل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہوگا، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

اصول نمبر 7: دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں۔ اس کا کہیں وجود نہیں نہ ہوسکتا ہے اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں۔ یہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر زبان کا اس قاعدے سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقلی دلیل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور دلیل عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور دلیل عقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت (دلیل عقلی) کی تقدیم کا روایت (نقلی دلیل) پر نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جائے۔ (انتھی)

## تیسری تلبیس اور اس کا جواب

اسی موقع پر آگے امین احسن اصلاحی صاحب دوسرے درجہ کی روایات کے بارے میں یوں لکھتے ہیں: "دوسرے درجہ میں صاحب الکفایہ ان روایات کو رکھتے ہیں جو مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہوں۔

(۱) جن کا عقل رد کرتی ہو۔ الخ۔

اس خصوصیت کو ذکر کرنے میں بھی اصلاحی صاحب نے اسی سابقہ تلبیس سے کام لیا ہے، کیونکہ صاحب الکفایہ نے اس خصوصیت کو محض اس طرح ذکر نہیں کیا، بلکہ انہوں نے اس کو یوں ذکر کیا ہے۔

**ان یکون مما تدفع العقول صحته بموضوعها والادلة المنصوصة فیها نحو الاخبار عن قدم الاجسام و نفی الصانع و ما اشبه ذلک.**

وہ اخبار ہوں جن کو عقول ان اخبار کے مضمون اوران اخبار کے بارے میں دلائل منصوصہ کی بناء پر رد کرتی ہوں جیسے اجسام کے قدم کی اور صانع و خالق کی نفی کی اور اس طرح کی دیگر امور کی خبریں و اخبار۔

صاحب الکفایہ کی ذکر کی ہوئی زائد قیودات کو ترک کرنے میں وہ مفاسد مضمر ہیں جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔

## عموم بلوی کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی کیا حیثیت ہے؟

### اصلاحی صاحب کا ناقص علم

امین احسن اصلاحی صاحب یہ بھی لکھتے ہیں۔

احناف کے نزدیک عموم بلوی کی شکل میں (یعنی جہاں ضرورت کی نوعیت کا تقاضا یہ ہو کہ روایت متعدد طریقوں سے آئے) اخبار آحاد کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی۔ ایسے امور میں وہ بسا اوقات اجتہاد اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں"۔(مبادی تدبر حدیث، ص: 23)

اصلاحی صاحب کی یہ بات بھی ناقص ہے۔

ابن ہمام رحمہ اللہ اپنی کتاب التحریر میں لکھتے ہیں۔

"خبر الواحد فيما تعم به البلوى اى يحتاج الكل اليه حاجة متاكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار او تلقى الامة بالقبول. عامة الحنفية منهم الكرخى رحمه الله...... وليس غسل اليدين (قبل ادخالهما فى الاناء عند الشروع فى الوضوء و رفعهما (اى رفع اليدين عند ارادة الشروع فى الصلاة) منه (اى من العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى على الوجه المذكور) اذ لا وجوب. (تحرير مع التيسير ص: 112، ج: 3)

ایسا امر کہ جس میں عموم بلوی ہو یعنی ہر شخص کو اس کی تاکیدی حاجت ہوتی ہو اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ حاجت بکثرت اور تکرار کے ساتھ ہوتی ہو اس میں خبر واحد سے

جب کہ اس میں شہرت یا امت کی تلقی بالقبول نہ ہو اکثر حنفیہ کے نزدیک جن میں کرخی رحمہ اللہ بھی ہیں وجوب ثابت نہیں ہوتا ...... اور وضو کے شروع میں برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پیشتر دونوں ہاتھوں کو دھونا، اور تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانا اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ ان میں وجوب نہیں ہے۔

**قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين والتسمية و الجهربها و نحوه من السنن ركوضع اليمين على الشمال تحت السرة و اخفاء التامين) فليس (اثبات ذلك) محل النزاع (اذ النزاع فی اثبات الوجوب به) (ايضاً ص: 113، ج:3 )**

ہم کہتے ہیں کہ نماز کی تفصیلات اگر رفع یدین اور بسم اللہ پڑھنا اور بسم اللہ میں جہر کرنا ہوں جو کہ سنن ہیں اور اسی طرح دیگر سنتیں ہوں (مثلاً ناف کے نیچے دائیں کو بائیں ہاتھ پر رکھنا اور آمین آہستہ کہنا) تو ان کا اثبات محل نزاع نہیں ہے کیونکہ نزاع تو مذکورہ خبر واحد سے وجوب کے اثبات میں ہے۔

عبارت میں مذکور شہرت سے کیا مراد ہے۔ علامہ بحر العلوم رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

**وليس المقصود منه وجوب التواتر فی مثله حتی تمنع الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر الى الاكثر ولومن واحد والتلقی به (فواتح الرحموت، ص: 129 ، ج:2)**

اس سے مقصود یہ نہیں کہ اس جیسے معاملہ میں تواتر ضروری ہوتا کہ لزوم کو تسلیم نہ کیا جائے، بلکہ اس سے مقصود اس خبر کا اکثر لوگوں تک پہنچنا ہے اگرچہ ایک ہی سے پہنچے اور اس کی تلقی اور اس پر امت کا عمل ہے۔

مندرجہ بالا عبارتوں سے یہ بات حاصل ہوئی کہ وہ امر جس میں عموم بلوی ہو اس کے بارے میں جس کوئی خبر واحد وارد ہو تو اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

1- یہ خبر واحد ایسے امر کے بارے میں ہو جو واجب نہ ہو، جیسے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا۔

2- اس خبر واحد کو شہرت یا تلقی بالقبول حاصل ہو، جیسے ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حدیث ہے۔

عن عائشة عن النبی ﷺ قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان

اور ابن ماجه اور دارقطنی کی حدیث ہے عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ طلاق الامة اثنتان وعدتها حيضتان باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتے ہیں۔ (حاشیہ بر مقدمہ اعلاء السنن ص: 40)

اس کے بارے میں جصاص رحمہ اللہ اپنے احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔

وقد استعملت الامة هذين الحديثين و ان كان و روده من طريق الآحاد فصار فى حيز التواتر لان ما تلقاه الناس من اخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا فى معنى التواتر لما بيناه فى مواضع (مقدمه اعلاء السنن ص 40)

امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے اگر چہ ان کا ورود خبر واحد کے طریق پر ہے لہٰذا یہ بمنزلہ متواترہ کے ہیں کیونکہ جن اخبار آحاد کی لوگ تلقی بالقبول کر لیں وہ ہمارے نزدیک متواتر کے معنی میں ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ ہم کئی مقامات پر ذکر کر چکے ہیں۔

3- یہ خبر واحد امر واجب کے بارے میں ہو، لیکن اس کو شہرت یا تلقی بالقبول حاصل نہ ہوئی ہو، مثلاً حدیث من مس ذكره فليتوضا (جو شخص اپنے آلہ تناسل کو چھوئے اس کو چاہیئے کہ وضو کرے) اس حدیث کو بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا نے ذکر کیا۔

تیسیر میں امیر بادشاہ رحمہ اللہ اس کی وجہ لکھتے ہیں۔

فان نواقض الوضوء يحتاج الى معرفتها الخاص و العام و هذا السبب كثير التكرار و لم يشتهر و لم يتلقه الامة بالقبول. قال السرخسى القول بانه عليه الصلاة و السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع حاجتهم اليه شبه المحال انتهى. (تيسير

التحریر: ص: 112، ج: 3)
کیونکہ نواقض وضو کو جاننے کی ضرورت ہر خاص و عام کو ہوتی ہے اور یہ سبب (یعنی آلہ تناسل کو بلا حائل ہاتھ لگنا) تو کثرت سے واقع ہونے والا ہے جب کہ یہ خبر واحد نہ تو مشہور ہوئی اور نہ ہی اس کو امت کی تلقی بالقبول حاصل ہوئی۔ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ نبی ﷺ نے بسرہ بنت صفوان کو اس مسئلے کی تعلیم کے لئے مخصوص کیا جب کہ ان کو اس کی حاجت بھی نہ تھی (کیونکہ بسرہ عورت تھیں) اور دیگر صحابہ کو یہ مسئلہ نہیں بتایا جب کہ ان کو اس کی ضرورت تھی محال کے مشابہ ہے۔
ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں خبر واحد پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور ان میں سے دوسری صورت میں خبر واحد سے وجوب بھی ثابت ہوتا ہے البتہ تیسری صورت میں خبر واحد سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اور خبر واحد کو سہو یا نسخ پر محمول کیا جاتا ہے۔

اس پوری تحقیق سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ اصلاحی صاحب کی عبارت نہ صرف یہ کہ ناقص ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے کیونکہ ان کے مقلدین سے بعید نہیں کہ وہ تینوں ہی صورتوں میں خبر واحد کو رد کر دیں، اور اس کا بوجھ احناف کے کندھوں پر ڈال دیں جب کہ حال یہ ہے کہ وہ تو اس طرز عمل سے کوسوں دور ہیں۔

امین احسن اصلاحی صاحب آگے ص: 118 پر لکھتے ہیں۔
"تاہم یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ عموم بلوی کی ہر شکل میں عمومی روایت کیوں ضروری ہے؟ ہوسکتا ہے کہ ایک معاملے کا تعلق ہو تو بہتوں سے، لیکن وہ آں حضرت ﷺ کی زندگی کے ایسے گوشے سے متعلق ہو جس تک رسائی نہایت محدود ہو۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ اس سے متعلق مسئلہ کی ضرورت تو عام ہو لیکن ذرائع خبر قدرتی طور پر محدود ہوں، صرف ایک محدود اور مخصوص طبقہ ہی اس کا ذریعہ بن سکتا ہو، مثلاً خانگی اور ازدواجی معاملات وغیرہ۔ تو اس بارے میں کثرت روایات کا اہتمام آخر کہاں سے ہو گا۔ ازدواجی زندگی کے معاملات سے متعلق یہ ضرورت تو ہر شخص کو ہے کہ وہ پیغمبر ﷺ

کے تعلیم کردہ آداب طہارت اور دیگر امور سے واقف ہو، لیکن ان کے متعلق خبر دینے والا طبقہ اصلا ازواج مطہرات ہی کا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ اور دیگر امہات المومنین کی روایات ان معاملات میں ہمارے لئے حجت ہونی چاہئیں۔ اگر چہ وہ آحاد ہی ہوں''۔

امین احسن اصلاحی صاحب کا حنفیہ پر یہ اعتراض محض اس بناء پر ہے کہ ان کو اصل مسئلہ میں حنفیہ کے موقف سے واقفیت نہیں ہے۔ فواتح الرحموت کے حوالے سے ہم یہ لکھ چکے ہیں کہ ''اس سے مقصود اس خبر کا اکثر لوگوں تک پہنچنا ہے۔ اگر چہ ایک ہی سے پہنچے اور اس کی تلقی اور اس پر امت کا عمل ہے''۔ کثرت روایات جیسا کہ اصلاحی صاحب کہتے ہیں یہ شہرت ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔

## انکار حدیث کا ایک بہانہ

اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''اگر چہ احادیث کی روایت قرآن کے برعکس بیشتر بالمعنی ہوئی ہے تاہم صحیح احادیث کی زبان کا ایک خاص معیار ہے جو بہت اعلیٰ ہے۔ احادیث کی زبان دوسری چیزوں کی زبان سے بالکل مختلف ہے۔ احادیث پر غور کرتے ہوئے اس معیار کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ احادیث کے مجموعے مدون و مرتب ہو گئے اور عہد روایت کے ایک خاص دور تک کی زبان ان میں محفوظ ہوگئی۔ بعد کے ادوار کی زبان بہر حال مختلف ہوتی جاتی ہے۔ ہر باب میں ان احادیث کو مقدم رکھنا چاہئے جو زبان کے اعتبار سے عہد نبوت کی زبان سے ہم آہنگ ہوں۔

حدیث کے طالب علم کے لئے نہ صرف عہد نبوت و صحابہ کی زبان کی مہارت ضروری ہے بلکہ اسے اس ذوق کی بھی مناسب تربیت فراہم کرنا ہوگی جس سے وہ اس زبان کو بعد کے ادوار کی زبان سے ممتاز کر سکے اگر یہ چیز کسی کو حاصل نہ ہوگی تو اندیشہ ہے کہ وہ الشیخ و الشیخة ...... الخ کو قرآن کی ایک آیت باور کرلے گا۔ حالانکہ

قرآن کی ایک آیت تو درکنار اس کو ایک صاحب ذوق کے لئے حدیث ماننا بھی مشکل ہے۔اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے"۔ (مبادی تدبر حدیث)

"روایت حدیث کا بالمعنی ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے جس پر کوئی معقول آدمی اعتراض کر سکے۔احادیث کے لئے قرآن کی طرح الفاظ کی پابندی کے ساتھ روایت کی قید اس کام کو بالکل ناممکن بنا دیتی......قرآن مجید کی روایت کے لئے الفاظ کی قید لازمی ہے۔ اگر یہی پابندی روایت حدیث سے متعلق بھی کر دی جاتی تو یہ ایک ناممکن ہدف ہوتا جو حکمت نبوی کے ایک بڑے ذخیرہ سے محروم کر دیتا۔(ص 101` 100 مبادی تدبر حدیث)۔

امین احسن اصلاحی صاحب روایت بالمعنی کی ضرورت اور اس کے تحقیق کے قائل ہونے کے باوجود حدیث "الشیخ و الشیخة اذا زنیا......الخ کو حدیث ماننے پر بھی تیار نہیں ہو رہے اور یہ دلیل دے رہے ہیں کہ اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے اور تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ روایت مؤطا امام مالکؒ کی ہے جس کی تعریف میں اصلاحی صاحب بھی رطب اللسان ہیں لیکن اس جیسی روایت کو دیکھ کر انہوں نے مؤطا امام مالکؒ کے حسن کو بھی اپنے اعتراض اور طعن و تشنیع سے بلا دلیل داغدار کرنے کی یوں کوشش کی ہے۔

"یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ مؤطا میں چور دروازے سے آنے والی بعض روایتوں کی نوعیت بہر حال استثنائی ہے۔ اس لیے کہ اس کتاب کی روایت جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں متعدد واسطوں سے ہے تو اس میں کسی انمل بے جوڑ چیز کا گھسا دینا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ بہر حال صاحب ذوق اسے بڑی آسانی سے نشان زد کر لیتا ہے یہ کام چنداں مشکل نہیں ہے۔

رجم کے "حد" ہونے نہ ہونے سے متعلق اصلاحی صاحب نے جو اصول اختیار کیے تھے۔ان کی غلطی کو ہم پیچھے تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں اور ہم نہیں سمجھتے ہیں کہ امین احسن اصلاحی صاحب یا ان کے متعلقین میں سے کوئی شخص دیانتداری سے اس کا مطالعہ

کرنے کے بعد بھی اپنی رائے پر اڑا رہے۔ ہماری مذکورہ تفصیل کے بعد اس حدیث الشیخ والشیخة کے قرآن کے منافی ہونے کی تو کوئی بنیاد نہیں رہ جاتی، البتہ اس حدیث پر اب دو پہلوؤں سے کلام کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ اولاً اس کی زبان کے اعتبار سے اور ثانیاً کیا یہ روایت چور دروازے سے تو موطا میں داخل نہیں کی گئی۔

یہ حدیث مؤطا امام مالک میں تفصیلاً یوں ہے۔

مالک عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطاب قال ایا کم ان تهلکوا من آیة الرجم ان یقول قائل انا لا نجد الرجم فی کتاب الله فقد رجم رسول الله صلّی الله علیه وسلّم ورجمنا والذی نفسی بیده لولا ان یقول الناس زاد عمر بن الخطاب فی کتاب الله تعالیٰ لکتبتها الشیخ والشیخة اذازنیا فارجموهما البتة فانا قد قراناها قال یحییٰ سمعت مالکا یقول قول الشیخ والشیخة یعنی الثیب والثیبة فارجموهما البتة

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا آیت رجم کے بارے میں ہلاکت سے بچو۔ ہلاکت یہ ہے کہ کوئی یوں کہنے لگے کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کی حد کو نہیں پاتے (یہ قول ہلاکت کا ہے) کیونکہ رسول ﷺ نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر (اس آیت کے الفاظ منسوخ نہ ہوئے ہوتے اور اس وجہ سے) یہ ڈر نہ ہوتا کہ لوگ یوں کہنے لگیں کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا ہے تو میں اس آیت کو لکھ دیتا کہ "شیخ اور شیخہ جب زنا کریں تو ان کو ضرور رجم کرو" کیونکہ ہم نے اس کے الفاظ کے منسوخ ہونے سے پہلے) اس آیت کی تلاوت کی ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ شیخ اور شیخہ سے مراد شادی شدہ مرد اور عورت ہیں۔

### 1۔ اس حدیث کی زبان کے اعتبار سے کلام

اس پوری حدیث میں سوائے الشیخ والشیخة کے الفاظ کے اور کوئی الفاظ ایسے

نہیں ہیں جن پر عجمی فقہاء کی زبان کا لیبل چسپاں ہو سکے، حالانکہ الشیخ و الشیخة کے الفاظ بھی ایسے نہیں جو فصیح عربی میں نہ ملتے ہوں۔ الشیخ تو خیر ہے ہی معروف الشیخة بارے میں لسان العرب میں یوں ہے۔

الشیخ: الذی استبانت فیه السن و ظهر علیه الشیب (وہ شخص جس میں بڑھاپا ظاہر ہو گیا ہو)

والانثی شیخة. قال عبید بن الابرص.

کانها لقوة طلوب تیبس فی وکرها القلوب

باتت علی ارم عذوبا کانها شیخة رقوب

تو یہ فصیح عربی کے الفاظ ہیں جو کہ مجازاً شیب وشیبہ کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ اور ان کے استعمال میں عجمی فقہاء کی عجمیت تو کہیں نظر نہیں آتی۔

اصل بات یہ ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب رجم کے حد ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ کیوں نہیں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صاحب ذوق آدمی ہیں اور انہوں نے اپنے ذوق ہی کو اصل معیار و دلیل بنایا ہوا ہے۔ کوئی شخص کتنے ہی دلائل دے لیکن چونکہ ان کا ذوق ان کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا وہ بے وقعت ہیں اور انمل و بے جوڑ ہیں اسی کو انہوں نے اس طرح تعبیر کیا ہے۔

"......اس میں کسی انمل بے جوڑ چیز کا گھسا دینا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ بہر حال صاحب ذوق اسے بڑی آسانی سے نشان زد کر لیتا ہے۔ یہ کام چنداں مشکل نہیں ہے"۔

## 2- کیا یہ حدیث مؤطا میں چور دروازے سے داخل کی گئی ہے؟

اصل بات وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کی ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب کا ذوق رجم کو حد ماننے پر تیار نہیں ہے۔ اب اگر کوئی ایسی دلیل سامنے آ جائے جس سے رجم کے حد ہونے پر دلالت حاصل ہوتی ہو تو منطقی نتیجے کے طور پر اصلاحی صاحب کا

ذوق اس کو بھی رد کرتا ہے اور رد کرنے کی توجیہ کہیں اس طرح کی جاتی ہے کہ دلیل میں مذکور واقعہ کسی غنڈے بدمعاش کا ہے اور کہیں یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ یہ عجمی فقہاء کی سازش ہے اور انہوں نے اس کو روایت بنا کر مؤطا میں چور دروازے سے داخل کر دیا ہے۔

اس کے برعکس اگر رجم کے حد ہونے سے متعلق مؤطا امام مالک ہی کی دیگر احادیث و روایات کا مطالعہ کیا جائے تو رجم کے حد ہونے میں کسی قسم کے شک کے باقی رہنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ ملاحظہ فرمائیے۔

مالک عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابی هريرة و زيد بن خالد الجهنی انهما اخبراه ان رجلين اختصما الی رسول الله ﷺ فقال احد هما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخرو هو افقههما اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله و اذن لی ان اتكلم قال تكلم فقال ان ابنی كان عسيفا علی هذا فزنی بامرأته فاخبرونی ان علی ابنی الرجم فافتديت عنه بمائة شاة و بجارية لی ثم انی سألت اهل العلم فاخبرونی ان علی ابنی جلد مائة و تغريب عام و اخبرونی انما الرجم علی امرأته فقال رسول الله ﷺ اما و الذی نفسی بيده لأقضين بينكما بكتاب الله اما غنمک و جاريتک فرد عليک و جلد ابنه مائة و غربه عاما و امر انيس الاسلمی ان ياتی امرأة الآخرفان اعترفت فارجمها قال فاعترفت فرجمها.

حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید بن خالد جہنی نے خبر دی کہ دو شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس جھگڑا لے کر آئے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے موافق فیصلہ فرما دیجئے۔ دوسرا شخص جو کہ زیادہ سمجھ دار تھا، اس نے بھی کہا جی ہاں یا رسول اللہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرما دیجئے، اور مجھے بات بتانے کی اجازت عطا فرمائیے۔ آپ نے فرمایا کہ بتاؤ، کہا کہ میرا بیٹا اس کا اجیر تھا۔ میرے

بیٹے نے اس کی بیوی سے زنا کیا۔لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا ہے تو میں نے اس شخص کو سو بکریاں اور اپنی ایک باندی فدیہ میں دی۔ پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور انہوں نے مجھے یہ بتایا کہ اس کی بیوی پر رجم کی حد ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ رہی تیری بکریاں اور تیری باندی تو وہ تو تجھے واپس اور اس کے بیٹے کو سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کیا اور انیس اسلمی کو حکم دیا کہ وہ دوسرے شخص کی بیوی کے پاس جائیں (اور اس سے پوچھیں) اگر وہ اعتراف زنا کر لے تو اس کو رجم کر دیں۔ اس عورت نے اعتراف کر لیا تو اس کو رجم کر دیا۔

**مالک باسناده عن عمر رضی الله عنه انه قال الرجم فی کتاب الله تعالیٰ حق علی من زنی من الرجال و النساء اذا احصن.**

عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا رجم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں حق و ثابت ہے اس مرد و عورت پر جو حالت احصان میں زنا کرے۔

**مالک عن ابن شهاب عن عبید الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن عبد الله بن عباس قال سمعت عمر بن الخطاب یقول الرجم فی کتاب الله عزوجل حق علی من زنی من الرجال و النساء اذا احصن اذا قامت علیه البینة أو کان الحمل و الا عتراف**

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں نے عمر بن الخطابؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا اللہ عزوجل کی کتاب میں رجم ثابت ہے اس مرد و عورت پر جو حالت احصان میں زنا کرے جب کہ اس کے خلاف گواہ قائم ہو جائیں یا حمل ہو یا اعتراف ہو۔

**مالک عن یحیی بن سعید عن سلیمان بن یسار عن ابی واقد اللیثی ان عمر بن الخطاب اتاه رجل و هو بالشام فذکر له انه وجد مع امرأته**

رجلا فبعث عمر بن الخطاب ابا واقد الليثي الى امرأته يسألها عن ذلك فأتٰها و عندها نسوة حولها فذكر لها الذی قال زوجها لعمر بن الخطاب واخبرها انها لا توخذ بقوله وجعل يلقنها اشباه ذلك لتنزع فابت ان تنزع و تمت على الاعتراف فامر بها عمر فرجمت.

حضرت عمرؓ کے پاس جب کہ وہ شام میں تھے ایک شخص آیا اور ذکر کیا کہ اس نے اپنی بیوی کے پاس ایک اجنبی مرد کو پایا۔ حضرت عمرؓ نے ابو واقد لیثی کو اس کی بیوی کے پاس بھیجا کہ اس سے اس بارے میں پوچھیں۔ اس عورت کے پاس کچھ اور عورتیں بھی تھیں۔ ابو واقد نے اس الزام کے بارے میں سوال کیا جو اس کے شوہر نے لگایا تھا اور اس کو یہ بھی بتایا کہ محض شوہر کے قول پر اس کی گرفت نہیں کی جائے گی اور اسی طرح کی اور باتیں اس کو تلقین کرنے لگے تاکہ وہ اعتراف سے باز رہے، لیکن اس نے اعتراف ہی کرنے کو اختیار کیا تو حضرت عمرؓ نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیا اور اس کو رجم کر دیا گیا۔

مالک انه بلغه ان عثمان بن عفان اتی با مرأة قد ولدت فی ستة اشهر فامربها ان ترجم فقال له علی بن ابی طالب لیس ذلک علیها ان الله تبارک و تعالیٰ یقول فی کتابه و حمله وفصاله ثلاثون شهرا و قال والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة فالحمل یکون ستة اشهر فلا رجم علیها فبعث عثمان فی اثرها فوجدها فرجمت.

حضرت عثمانؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے چھ مہینے میں بچہ جنا تھا۔ حضرت عثمان نے اس عورت کو رجم کئے جانے کا حکم دیا۔ حضرت علیؓ نے ان سے کہا کہ اس پر حد نہیں آتی کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے۔ وحمله وفصاله ثلاثون شهرا نیز فرماتے ہیں والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة لہٰذا حمل چھ ماہ کا ہو سکتا ہے اور اس پر رجم کی حد نہیں آتی۔ حضرت عثمانؓ نے اس عورت کے پیچھے آدمی بھیجا، لیکن وہ رجم کی جا چکی تھی۔

ذرا اندازہ کیجئے کہ یہ احادیث و روایات اس کتاب کی ہیں جس کے بارے میں خود امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

"یہ امام ابوعبداللہ مالک بن انس بن عامر رحمۃ اللہ علیہ (93ھ۔ 179ھ) کی تدوین ہے جو امام اہل مدینہ ہیں...... وہ جب اس عظیم خدمت سے فارغ ہوئے تو انہوں نے مدینہ منورہ کے ستر جید فقہاء کو یہ کتاب دکھائی۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ جیسے جلیل القدر امام حدیث و فقہ کا ارشاد ہے کہ آسمان کے نیچے کتاب اللہ کے بعد کوئی کتاب موطا امام مالک سے زیادہ صحیح نہیں ہے......

حدیث کے باب میں ان کے قائم کردہ اصول جن کا التزام انہوں نے برابر کیا ہے۔ ہمارے نزدیک نہایت قابل اعتماد ہیں جس سے ان کی کتاب کا رنگ بالکل مختلف ہو گیا ہے۔ ان کی احتیاطوں کی شان کتاب کے مطالعہ کے دوران محسوس ہوتی ہے...... الخ" (ص: 148، مبادی تدبر حدیث)

دیکھئے امام مالک خود خالص عرب ہیں اور انہوں نے مدینہ منورہ کے ستر جید فقہاء سے کتاب کی تصدیق کروائی لیکن کسی کو بھی یہ بے جوڑ چیز نظر آئی اور نہ ہی کسی پر عجمی سازش آشکارا ہوئی۔ امام مالک نے شیخ اور شیخہ کے الفاظ کو نہ صرف نقل کیا بلکہ ان کا مطلب بتانے کا بھی اہتمام کیا پھر بھی ان کا ذہن اس حقیقت کی طرف نہ گیا اور وہ حقیقت امین احسن اصلاحی کے انتظار میں تیرہ صدیوں تک پردہ خفاء ہی میں رہی۔

**تنبیہ:** یہاں ہمارا مقصود صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة والی حدیث قرآن اور سنت مشہورہ کے مخالف نہیں بلکہ عین موافق ہے اور بعینہ یہی الفاظ کسی وقت میں خود قرآن پاک میں نازل ہوئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ یہ الفاظ فصیح عربی کے مخالف نہیں ہیں اور پھر سوچنے کی بات ہے کہ یہ الفاظ منسوخ ہو چکے ہیں۔ روایت کرنے والوں نے اس کو قرآن کے طور پر نہیں حدیث و روایت کے طور پر ذکر کیا ہے تو اگر ان کی روایت بالمعنی ہوئی ہو تو اس اعتبار سے بھی امین احسن اصلاحی صاحب کے اعتراض کی کوئی بنیاد باقی

نہیں رہ جاتی کیونکہ روایت بالمعنی میں عجمیت کی آمیزش کوئی تعجب کی بات نہیں۔

ابو حیان شرح تسہیل میں لکھتے ہیں۔

انہ وقع اللحن کثیرا فیما روی من الحدیث لان کثیرا من الرواۃ کانوا غیر عرب بالطبع ولا یعلمون لسان العرب بصناعۃ النحو فوقع اللحن فی کلامھم و ھم لا یعلمون ذلک. و قد و قع فی کلامھم و روایتھم غیر الفصیح من لسان العرب و نعلم قطعا من غیر شک ان رسول اللہ ﷺ کان أفصح الناس فلم یکن لیتکلم الا بافصح اللغات و احسن التراکیب و اشھرھا و اجزلھا.

بہت سی حدیثوں میں لحن واقع ہوا ہے کیونکہ بہت سے راوی طبعاً غیر عربی تھے اور وہ عربی زبان سے علم نحو کے مطابق واقف نہ تھے۔ لہٰذا ان سے غیر شعوری میں ان کے کلام میں لحن واقع ہوا۔ اسی طرح ان کے کلام اور ان کی روایت میں عربی زبان کے غیر فصیح کلمات بھی واقع ہوئے جب کہ ہمیں قطعی طور پر بلا کسی شک کے یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں میں فصیح ترین تھے اور آپ فصیح ترین زبان بولتے تھے اور عمدہ ترین اور مشہور اور فصیح ترین تراکیب استعمال کرتے تھے۔

## اصلاحی صاحب کی حدیث بیزاری

امین احسن اصلاحی صاحب یوں رقمطراز ہیں۔

''......لیکن صدر اول میں روایت حدیث کی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے جب لوگوں نے بلا تحقیق حدیثیں بیان کرنا شروع کر دیں تو ضعیف احادیث کے توغل نے بعض محتاط لوگوں کے اندر حدیث بیزاری کا رجحان پیدا کیا او انہوں نے اس طریقے کی باتیں کہنا شروع کر دیں کہ بھئی دیکھو جو کچھ بیان کرنا خدا کے واسطے قرآن ہی سے متعلق بیان کرنا۔ اس سلسلے میں روایات بہت ہیں ہم صرف ایک جامع روایت نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور حدیث وسنت کے بارے میں غیر

متوازن خیالات کا آغاز کس طرح ہوا۔

عن الحسن ان عمران بن حصین کان جالسا و معه اصحابه فقال رجل من القوم لا تحدثونا الا بالقرآن قال فقال له ادنه فدنا. فقال ارایت لو وکلت انت و اصحابک الی القرآن أکنت تجد فیه صلاۃ الظهر اربعا و صلاۃ العصر اربعا والمغرب ثلاثا تقرأ فی اثنتین. ارأیت لو وکلت انت واصحابک الی القرآن اکنت تجد الطواف بالبیت سبعا والطواف بالصفا والمروۃ ثم قال ای قوم خذوا عنا فانکم واللّٰہ ان لم تفعلوا لتضلن.

حسن سے روایت ہے کہ عمران بن حصینؓ اپنے اصحاب کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ لوگوں میں سے ایک شخص نے کہا کہ یہاں کوئی شخص ہمارے سامنے جو کچھ بیان کرے بس قرآن سے بیان کرے۔ عمران بن حصینؓ نے فرمایا ذرا ان کو میرے قریب کرو۔ وہ ان کے قریب آئے تو عمران نے ان سے فرمایا فرض کرو کہ تمہیں تنہا قرآن پر چھوڑ دیا جائے تو کیا تم اس میں پا سکتے ہو کہ ظہر چار رکعت، عصر چار رکعت اور مغرب تین رکعت ہے اور اس کی دو رکعتوں میں تمہیں قراءت کرنی ہے؟ اسی طرح کیا تم قرآن میں پاتے ہو کہ بیت اللہ کا طواف سات بار کرنا ہے اور صفا مردہ کا طواف ہے۔ اس کے بعد انہوں نے لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا، اے لوگو ہم سے سیکھو اگر ایسا نہ کیا تو گمراہ ہو جاؤ گے۔

حدیث بیزاری کا ردعمل دوسری طرف جو ایک گروہ پر قرآن بیزاری کی شکل میں ہوا اور اس کے اندر حدیث کے غلو نے یہ شکل اختیار کر لی کہ بعض لوگوں نے اعلانیہ اس کو قرآن پر ترجیح دینی شروع کر دی، چنانچہ مکحول کا ایک قول منقول ہے کہ

القرآن احوج الی السنة من السنة الی القرآن۔

سنت جتنی قرآن کی محتاج ہے اس سے زیادہ قرآن سنت کا محتاج ہے۔

اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک سنت قرآن کی اتنی محتاج نہیں جتنا قرآن سنت کا محتاج ہے یہ صاف صاف ترجیح دینے کی بات ہے اور ظاہر ہے کہ مبالغہ

آمیز ہے۔

یہ لے بڑھتے بڑھتے یہاں تک بڑھ گئی کہ ایک بزرگ یحییٰ بن کثیر کا قول نقل ہوا ہے کہ

السنة قاضية على الكتاب ليس الكتاب قاضيا على السنة

سنت حاکم ہے کتاب اللہ پر کتاب اللہ سنت پر حاکم نہیں ہے۔

گویا اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ العیاذ باللہ رسول اللہ اللہ تعالیٰ پر حاکم ہیں۔ اللہ تعالیٰ رسول کے اوپر حاکم نہیں۔ یہ بھی بات کے کہنے ہی کی غلطی ہے۔ غلو سے غلو پیدا ہوتا ہے۔ اور غلطی سے غلطی۔

ہم کہتے ہیں کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے یہاں بلا تحقیق کچھ باتیں کہی ہیں۔

1۔ ایک تو انہوں نے یہ کہا کہ ''توضیعف حدیث کے توغل نے بعض محتاط لوگوں کے اندر حدیث بیزاری کا رجحان پیدا کیا اور انہوں نے اس طریقے کی باتیں کہنا شروع کر دیں کہ بھئی دیکھو جو کچھ بیان کرنا خدا کے واسطے قرآن ہی سے متعلق بیان کرنا'' اور پھر حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ ذکر کیا ہے۔

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی وفات 52 یا 53 ہجری کی ہے۔ ان کے زمانے میں خارجی فتنہ اپنے عروج پر تھا۔ جنہوں نے سنت وحدیث کا انکار کیا اور اس بناء پر نہیں کیا کہ ضعیف حدیث کے توغل کی وجہ سے احتیاط کی جائے بلکہ اپنے غلط وباطل عقیدے کی بناء پر کیا۔

تمام خارجی فرقے باہمی اختلافات کے باوجود اس پر متفق ہیں کہ اس فتنہ (یعنی دور صحابہ کی خانہ جنگی) سے پہلے کے تمام صحابہ ثقہ اور عدول ہیں۔ لیکن اس فتنہ کے بعد وہ حضرت علی کو حضرت عثمان کو اصحاب جنگ جمل کو دونوں حکموں (یعنی ثالثوں) کو اور ان تمام صحابہ وتابعین کو جو تحکیم (ثالثی) سے متفق تھے اور دونوں حکموں کو یا ان میں سے کسی ایک کو حق پر سمجھتے تھے، سب کو کافر اور اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں۔

اسی بنیاد پر انہوں نے اس فتنہ کے بعد تمام احادیث کو رد کر دیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب (یعنی مذکور حضرات) تحکیم (ثالثی) سے متفق تھے اور خارجی عقیدہ کے مطابق ائمہ جور (ظالم حکمرانوں) کی پیروی کر رہے تھے۔ اس لئے کافر اور اسلام سے خارج تھے۔ ان کی حدیثیں قبول نہیں کی جاسکتیں......

اس طرح پورا کا پورا ذخیرہ سنت و حدیث خارجی مکتب فکر کے نزدیک مردود اور ناقابل اعتبار ہے نعوذ باللہ منہ (ص 293/292 اسلام میں سنت و حدیث کا مقام۔ مصطفیٰ حسنی سباعی رحمہ اللہ)

اس پس منظر میں دیکھئے تو حضرت عمران بن حصینؓ کی مجلس میں جس شخص نے یہ بات کہی کہ ہم سے صرف قرآن کی بات کیجئے وہ یا تو خارجی ہوگا یا خارجی پروپیگنڈہ سے متاثر ہوگا۔ ورنہ دین کے معاملے میں محتاط شخص یا بالفاظ دیگر حدیث کے معاملے میں محتاط شخص ایسا کون سا ہوسکتا ہے کہ حدیث جو کہ دین میں مستقل حجت و دلیل ہے اسی سے ہی اعراض کرے اور مطلقاً انکار کی روش اختیار کرے۔

خارجیوں کے بعد معتزلہ وجود میں آئے اور انہوں نے اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہہ کر اہل سنت سے علیحدہ عقائد و نظریات اختیار کئے۔ چونکہ سنت و حدیث ایسی چیز ہے جس کے ہوتے ہوئے اور اس کو علم سمجھتے ہوئے کوئی باطل عقیدہ و نظریہ پنپ نہیں سکتا لہٰذا کسی نہ کسی طریقے سے ان کا انکار کیا گیا یا ان کی حجیت میں شکوک و شبہات پیدا کئے گئے۔ معتزلہ نے بھی یہی وطیرہ اختیار کیا اور پھر انہوں نے خبر واحد ہی کیا خبر متواتر کو بھی مشتبہ ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس کے لئے اپنی جانب میں دلائل عقلیہ کا سہارا لیا۔ خضری بک اپنی تاریخ تشریع اسلامی میں لکھتے ہیں۔

"......امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے اور ان اہل رائے کے مابین ایک مناظرہ میں جو خبر الخاصہ (خبر واحد) کو نہیں مانتے اس امر کی تصریح کی ہے کہ یہ مذہب......یعنی تمام احادیث کا انکار...... ان لوگوں کا ہے جو بصرہ کی طرف منسوب ہیں اور (ہمیں تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ) بصرہ اس زمانہ میں علمی اور کلامی یعنی عقلی تحریک کا مرکز تھا، بصرہ

سے معتزلہ کے مذاہب پھوٹے ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ اعتزال اور مؤلفین و مصنفین بصرہ میں ہی ہوئے ہیں۔ یہی لوگ محدثین اور ائمہ حدیث کے ساتھ بحثیں اور مناظرے کرنے میں پیش پیش رہے ہیں۔

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں۔

''تمام اہل اسلام نبی کریم ﷺ کی ہر حدیث کو جو ایک ثقہ راوی نے بیان کی ہو قبول کیا کرتے تھے۔ ہر فرقہ اپنے علم اور مسلک کی روشنی میں اس پر قائم تھا۔ اہل سنت بھی خوارج بھی شیعہ بھی اور قدریہ بھی یہاں تک کہ تاریخ کی ایک صدی بعد عقلیت پرست معتزلہ منظر عام پر آئے اور انہوں نے خبر واحد کے متعلق اس اجماع کی مخالفت کی خود ابن عبید (اپنے مخصوص نظریات کو اختیار کرنے سے پہلے) امام حسن بصری سے جو حدیث مروی ہوتی اس پر عمل کیا کرتا اور اسی پر فتوی دیا کرتا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے تاریخ اسلام سے ادنیٰ تعلق رکھنے والا شخص بھی ناواقف نہیں ہوسکتا۔ (بحوالہ ص: 401 اسلام میں سنت و حدیث کا مقام)

ابو الہذیل معتزلی کا نظریہ ہے کہ چار آدمیوں سے کم کی خبر سے تو کوئی بھی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ چار سے اوپر بیس تک کی خبر سے کبھی علم صحیح ہو جاتا ہے، کبھی نہیں۔ ہاں بیس آدمی کی خبر سے جب کہ ان میں ایک جنتی (معتزلی) بھی ہو علم صحیح (یقین) لامحالہ حاصل ہو جاتا ہے۔ (بحوالہ ص: 406 اسلام میں سنت و حدیث کا مقام)

غرض مسلمانوں کی تاریخ میں اہل سنت میں سے کوئی بھی گروہ ایسا نہیں گذرا جس نے احتیاط کی خاطر ہی سہی حدیث و سنت سے اعراض اور صرف قرآن کو کافی سمجھنے کی روش کو اختیار کیا ہو اور آخر ایسا ہو بھی کیسے سکتا تھا جب کہ خود نبی ﷺ سے یہ منقول ہوا ہے کہ:

عن ابی رافع قال قال رسول الله ﷺ لا الفين أحد كم متكئا على أريكته ياتيه الامر من أمرى مما امرت أو نهيت عنه فيقول لا ادرى ما وجدنا فی كتاب الله اتبعناه (مشكوة)

ابو رافعؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں ہرگز تم میں سے کسی کو نہ پاؤں کہ وہ اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوئے ہو اور اس کو میری کوئی بات پہنچے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا جس سے میں نے روکا ہو اور وہ کہے کہ میں (اسے) نہیں جانتا ہم تو بس اس کی پیروی کریں گے جو ہم کتاب اللہ میں پائیں گے۔ (یعنی چونکہ یہ بات کتاب اللہ میں نہیں ہے اس لئے ہم اس کو قبول نہیں کریں گے)۔

ہم نے جو تفصیل اوپر بیان کی ہے اس کی تائید حضرت عمران بن حصینؓ کے مذکورہ قصے کی مزید تفصیلات سے بھی ہوتی ہے۔ ہم اس پورے قصے کو عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کی کتاب لمحات من تاریخ السنة و علوم الحدیث سے نقل کرتے۔

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ اپنی کتاب جامع بیان العلم وفضلہ میں نقل کرتے ہیں۔

**عن الصحابی الجلیل عمران بن حصین رضی الله عنه ان رجلا اتاه فسأله عن شی فحدثه فقال الرجل حدثوا عن کتاب الله و لا تحدثوا عن غیره. فقال عمران بن حصین رضی الله عنه انک امرؤ احمق اتجد فی کتاب الله تعالیٰ صلاة الظهر اربعا لا یجهر فیها ثم عدد علیه الصلاة و الزکاة و نحو هذا ثم قال اتجد هذا فی کتاب الله مفسرا ان کتاب الله قد ابهم هذا و ان السنة تفسر ذلک.**

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور کوئی بات پوچھی۔ انہوں نے حدیث بیان کی۔ اس شخص نے کہا کہ کتاب اللہ سے بیان کیجئے غیر قرآن سے بیان نہ کیجئے۔ اس پر حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو احمق آدمی ہے کیا تو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں یہ بات پاتا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں بلا جہر ہیں۔ پھر انہوں نے اس کے سامنے نماز اور زکوۃ وغیرہ کو شمار کیا اور فرمایا کیا تو یہ قرآن میں تفصیل کے ساتھ پاتا ہے۔ کتاب اللہ میں اس بارے میں ابہام ہے اور سنت اس کی تفسیر کرتی ہے۔

عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں اس قصے کے آخر میں یہ بھی نقل کیا کہ:

ولم يكن الرجل الذی قال هذا صاحب بدعة ولكنه كانت منه.

وہ شخص جس نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے وہ بات کہی بدعتی نہ تھا البتہ یہ بات بدعت کی کہی تھی۔

معلوم ہوا کہ اس قسم کی بدعت اس زمانے میں رائج تھی جو کہ تاریخ کی روشنی میں خارجیت کی تھی اور کچھ صحیح عقیدہ کے لوگ بھی ان کے بہکائے سے متاثر ہو جاتے تھے۔

اس سے زیادہ تفصیل خطیب بغدادی نے اپنی کتاب الکفایہ فی علم الروایۃ میں نقل کی ہے۔

ان عمران بن حصين رضی الله عنه كان جالسا و معه اصحابه فقال رجل من القوم لا تحدثونا الا بالقرآن فقال له ادنه. ای اقرب. فدنا فقال ارأيت لو وكلت انت و اصحابک الی القرآن أكنت تجد فيه صلاة الظهر اربعا والمغرب ثلاثا تقرأ في اثنتين. أر أيت لو وكلت انت و اصحابک الی القرآن اكنت تجد الطواف بالبيت سبعا و الطواف بالصفا والمروة. ثم قال ای قوم ای يا قوم خذوا عنا فانكم والله ان لا تفعلوا لتضلن.

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ بیٹھے تھے اور ان کے ساتھ ان کے اصحاب تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم سے صرف قرآن بیان کیجئے۔ تو آپ نے اس سے فرمایا میرے قریب ہو جا۔ وہ قریب ہو گیا تو فرمایا، یہ تو بتا کہ اگر تجھ کو اور تیرے ساتھیوں کو قرآن کے حوالے کر دیا جائے تو کیا تو اس میں یہ پائے گا کہ ظہر کی نماز کی چار رکعتیں ہیں اور مغرب کی تین رکعتیں ہیں جن میں سے دو میں تو قراءت کرتا ہے۔ یہ تو بتا کہ اگر تو اور تیرے ساتھی قرآن کے حوالے کر دیئے جائیں تو کیا تو یہ پائے گا کہ بیت اللہ کے طواف اور صفا و مروہ کے طواف سات ہیں۔ پھر فرمایا اے لوگو ہم سے سیکھو۔ اللہ کی قسم اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم ضرور گمراہ ہو جاؤ گے۔

پھر خطیب بغدادی نے ایک اور طریق سے یہی روایت یوں نقل کی:

ان رجلا قال لعمران بن حصين ما هذه الاحاديث التی تحدثونا ها و

ترکتم القرآن. قال عمران أرأیت لو ابیت انت و اصحابک الا القرآن این کنت تعلم ان صلاۃ الظھر عدتھا کذا و کذا و صلاۃ العصر عدتھا کذا وحین وقتھا کذا و صلاۃ المغرب کذا و الموقف بعرفۃ و رمی الجمار کذا، والید من این یقطع ؟ امن ھنا ام من ھھنا ؟ و وضع یدہ علی مفصل الکف و وضع عند المرفق و وضع یدہ عند المنکب. اتبعوا حدیثنا ما حدثناکم والا واللّٰہ ضللتم.

ایک شخص نے عمران بن حصینؓ سے کہا کہ یہ کیا احادیث ہیں جو آپ ہم سے بیان کرتے ہیں اور آپ نے قرآن کو ترک کر دیا۔ عمرانؓ نے فرمایا بتا کہ اگر تو اور تیرے ساتھی قرآن کے علاوہ (حدیث) کو نہ لیں تو تجھے کہاں سے پتہ چلے گا کہ ظہر کی اتنی اتنی رکعتیں ہیں اور عصر کی اتنی رکعتیں ہیں اور اس کا وقت یہ ہے اور مغرب کی نماز اتنی ہے اور عرفہ کا موقف اور رمی جمار ایسا ہے اور یہ کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا یہاں سے یا وہاں سے اور انہوں نے اپنا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ پر اور کہنی کے جوڑ اور مونڈھے پر رکھا اور فرمایا جو حدیث ہم تم سے بیان کریں تم اس کی پیروی کرو، ورنہ اللہ کی قسم تم گمراہ ہو جاؤ گے۔

حافظ سیوطیؒ نے مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنۃ میں ذکر کیا کہ بیہقیؒ نے اپنی کتاب المدخل الی دلائل النبوۃ میں حبیب بن ابی فضالۃ مالکی کے واسطے سے نقل کیا کہ عمران بن حصینؓ نے شفاعت کا ذکر کیا تو ایک شخص نے کہا۔

یاابا نجید انکم تحدثوننا باحادیث لم نجد لھا اصلا فی القرآن فغضب عمران وقال للرجل قرأت القران قال نعم قال فھل وجدت فیہ صلاۃ العشاء اربعا و وجدت المغرب ثلاثا و الغداۃ رکعتین والظھر اربعا والعصر اربعا قال لا. قال فعمن اخذتم ذلک ألستم عنا اخذتموہ و اخذناہ عن رسول اللہ ﷺ وجدتم فیہ من کل اربعین شاۃ شاۃ و فی کل کذا بعیر کذا و فی کل کذا درھما کذا، قال لا قال فعمن اخذتم ذلک، الستم عنا اخذتموہ و اخذنا

عن النبی ﷺ. وجدتم فی القرآن ولیطوفوا بالبیت العتیق أوجدتم فیه فطوفوا سبعا وارکعوا خلف المقام؟

اے ابونجید آپ ہم سے ایسی حدیثیں بیان کرتے ہیں جن کی اصل ہم قرآن میں نہیں پاتے عمرانؓ غصہ ہوئے اور اس شخص سے کہا کیا تو نے قرآن پڑھا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ پوچھا کیا تو نے اس میں یہ بات پائی کہ عشاء کی نماز کی چار رکعتیں ہیں اور کیا تو نے یہ پایا کہ مغرب کی تین رکعتیں ہیں اور فجر کی دو رکعتیں اور ظہر کی چار اور عصر کی چار رکعتیں ہیں۔ جواب دیا کہ نہیں فرمایا کہ یہ تم نے کس سے حاصل کیا۔ کیا ہم سے حاصل نہیں کیا اور ہم نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے نہیں لیا۔ کیا تم نے اس میں پایا کہ ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے اور ہر اتنے اونٹوں میں اتنے اونٹ ہیں اور ہر اتنے درہم میں اتنے درہم ہیں۔ کہا کہ نہیں۔ فرمایا کہ یہ تم نے کس سے حاصل کیا تم نے اس کو ہم سے حاصل نہیں کیا اور ہم نے اس کو نبی ﷺ سے حاصل کیا۔ تم نے قرآن میں یہ پایا ولیطوفوا بالبیت العتیق کیا تم نے اس میں یہ بھی پایا کہ سات چکر لگاؤ اور مقام ابراہیم کے پیچھے نماز پڑھو۔

اوجدتم فی القرآن لا جلب ولا جنب ولا شغار فی الاسلام؟ أما سمعتم اللہ قال فی کتابه وما اتکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا قال عمران فقد اخذنا عن رسول اللہ ﷺ اشیاء لیس لکم بها علم.

کیا تم نے قرآن میں لَا جَلَبَ و لَا جَنَبَ کا اور لَا شِغَارَ فِی الْاِسْلَام کا حکم بھی پایا۔ کیا تم نے کتاب اللہ میں اللہ کا یہ قول نہیں سنا مَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا عمرانؓ نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے وہ باتیں سیکھی ہیں جن کا تمہیں علم نہیں ہے۔

علاوہ ازیں بیہقی نے المدخل الی السنن میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں حسن بصری رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ:

بینما عمران بن حصین یحدث عن سنة نبینا محمد ﷺ اذ قال له رجل

**یا ابانجید حدثنا بالقرآن فقال له عمران انت و اصحابک تقرأون القرآن ؟ اکنت محدثی عن الصلاۃ و مافیھا و حدودھا ؟ اکنت محدثی عن الزکاۃ فی الذھب والا بل والبقر واصناف المال ؟ ولکنی قد شھدت و غبت انت.**

اس دوران کہ عمران بن حصینؓ بیٹھے محمد ﷺ کی سنت بیان کر رہے تھے کہ ایک شخص نے ان سے کہا ابو نجید آپ ہمیں قرآن بیان کیجئے۔ آپ نے فرمایا تو اور تیرے ساتھی قرآن پڑھتے ہیں؟ کیا تو (قرآن سے) مجھے نماز اور نماز کے مافیہا اور اس کے حدود بتا سکتا ہے۔ کیا تو مجھے سونے، اونٹ، گائے اور اموال کی دیگر اصناف میں زکوۃ کی تفصیل (قرآن سے) بیان کر سکتا ہے لیکن میں (رسول اللہ ﷺ کے پاس) موجود تھا اور تو غائب تھا۔

**ثم قال: فرض علینا رسول ﷺ فی الزکاۃ کذا و کذا، فقال الرجل احییتنی احیاک اللہ.**

پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم پر زکوۃ اتنی اتنی فرض کی۔ اس شخص نے کہا آپ نے مجھے (حقیقت کی طرف متوجہ کر کے گویا) زندہ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بھی زندہ رکھے۔

**قال الحسن: فما مات ذلک الرجل حتی صار من فقھاء المسلمین.**

حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ بعد میں وہ شخص مسلمانوں کے فقہاء میں سے ہوا، پھر اس کی وفات ہوئی۔

خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ”الفقیہ والمتفقہ“ میں یہ روایت ذکر کی ہے جس میں تصریح ہے کہ حسن بصریؒ خود اس موقع پر موجود تھے۔

**بینما نحن عند عمران بن حصین قال له رجل ...... الخ**

بیہقی ہی ایوب سختیانی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

**اذا حدثت الرجل لبسنة فقال دعنا من ھذا و انبئنا عن القرآن و فی روایة اجبنا عن القرآن فاعلم انه ضال.**

جب تم کسی شخص کو کوئی حدیث بتاؤ اور وہ کہے کہ یہ چھوڑ و اور ہمیں قرآن سے خبر دو یا قرآن سے جواب دو تو جان لو کہ وہ شخص گمراہ ہے۔

اسی طرح بیہقی ذکر کرتے ہیں کہ ایوب سختیانیؒ نے نقل کیا کہ:

**قال رجل عند مطرف بن عبدالله بن الشخير ...... احد كبار التابعين الأجلة: لا تحدثونا الا بما فى القرآن فقال مطرف انا و الله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو اعلم بالقرآن منا.**

ایک شخص نے مطرف بن عبداللہ بن شخیرؒ سے (جو کہ جلیل القدر کبار تابعین میں سے تھے) کہا کہ آپ ہمیں صرف قرآن میں سے بیان کیجئے۔ انہوں نے جواب میں فرمایا (حدیثوں سے) ہماری غرض قرآن کا متبادل حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض ایسی ذات سے قرآن اور اس کے اجمال کی تفصیل کو سمجھنا ہے) جو ہم سے زیادہ قرآن کی عالم ہے۔ (یعنی نبی اکرم ﷺ)

حضرت عمران بن حصینؓ مطرف بن عبداللہ بن شخیر اور ایوب سختیانیؒ کے جوابات پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ سائل یا معترض حدیث وسنت کی حجیت پر معترض ہوا تھا۔ اگر یہ اعتراض ہوتا کہ صحیح وضعیف حدیثوں میں امتیاز مشکل ہو گیا ہے تو یہ حضرات اس کے مطابق جواب دیتے۔

حاصل یہ ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے حدیث بیزاری کی جو وجہ بیان کی ہے وہ حقائق کے خلاف ہے۔ آخر یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ حدیث بیان کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور کبار تابعین کا دور ہے۔ معروف علمی حلقے موجود تھے۔ محتاط لوگ ان ہی میں جا کر حدیثیں سنتے اور سیکھتے تھے۔ یہ سلسلہ صحابہ سے لے کر آج کے دور تک چلا آیا ہے اور ان ہی علمائے حق نے وضع حدیث کا مقابلہ اس کی ابتداء کے وقت ہی سے کیا اور یہ وہ بات ہے جو کہ کسی بھی سنت اور علوم حدیث کی تاریخ سے واقف شخص پر مخفی نہیں ہے۔

(2) امین احسن اصلاحی صاحب نے جو قرآن بیزاری کی بات کی ہے وہ بھی غلط

ہے اور حقیقت حال کے مخالف ہے اس ضمن میں جو اقوال اصلاحی صاحب نے نقل کئے ہیں ہم یہ نہیں کہتے کہ اصلاحی صاحب نے نقل میں غلطی کی ہے بلکہ انہوں نے اصل غلطی ان کا مطلب سمجھنے اور سمجھانے میں کی ہے۔

یحیی بن ابی کثیر رحمہ اللہ کے اس قول السنة قاضية على الكتاب کا یہ ترجمہ کرنا کہ سنت حاکم ہے کتاب اللہ پر اصلاحی صاحب کی اپنی اختراع ہے۔ کیونکہ علیٰ کے صلہ کے ساتھ قضاء کا مطلب یا تو موت ہوتا ہے یا کسی کے خلاف فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔

فوکزہ موسی فقضی علیہ (موسیٰ علیہ السلام) نے اس کو مکا مارا اور اس کو قتل کر دیا۔

ونادوا یا مالک لیقض علینا ربک (اور وہ پکاریں گے کہ اے مالک (جہنم کے داروغہ) چاہئے کہ آپ کا رب ہمیں موت دے دے اور دونوں آیتوں میں قضاء موت کے معنی میں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یحیٰ بن ابی کثیرؒ جیسے حضرات کا ان دونوں میں سے کوئی بھی معنی مراد لینا نہیں ہو سکتا۔ موت کا معنیٰ مراد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کسی کے خلاف فیصلہ کرنا اگر مراد لیا جائے تو مذکورہ قول کا ترجمہ یوں بنے گا کہ سنت کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کر سکتی ہے اور کتاب اللہ سنت کے خلاف فیصلہ نہیں دے سکتی اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ کسی بھی اہل حق کا یہ نظریہ نہیں رہا ہے۔

اس عبارت کا صحیح ترجمہ وہ ہے جو علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”جامع بیان العلم و فضلہ“ میں ذکر کیا ہے۔

قال الاوزاعی: الکتاب احوج الی السنة من السنة الی الکتاب

امام اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جتنی سنت کتاب اللہ کی محتاج ہے اس سے زیادہ کتاب اللہ سنت کی محتاج ہے۔

قال ابو عمر: یرید انھا تقضی علیه و تبین المراد منه.

ابو عمر ابن عبدالبر رحمہ اللہ کہتے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ سنت کتاب پر قاضی ہے

یعنی وہ کتاب اللہ کی مراد کو بیان کرتی ہے۔

اسی طرح امام اوزاعی رحمہ اللہ سے بھی یہی قول منقول ہے۔

قال الاوزاعی: و ذلک ان السنة جاء ت قاضية على الكتاب ای مفسرة مبينة له. ولم يجيئى الكتاب قاضيا على السنة. (ص 19 لمحات من تاريخ السنة و علوم الحديث)

"اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا: سنت کتاب اللہ پر قاضی یعنی اس کی تفسیر اور بیان کرنے والی ہے۔ کتاب اللہ سنت کی مفسر اور مبین کے طور پر نہیں۔

پھر اگر یحییٰ بن ابی کثیر اور اوزاعی رحمہا اللہ کی یہی مراد نہ ہوتی جو ہم نے ابن عبدالبر سے نقل کی ہے اور اس کا وہی معنی ہوتا تو خطیب بغدادی بھی اس کو نقل کر کے خاموشی سے نہ گزر جاتے اور احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی صرف یہ نہ کہتے کہ ما اجسر علی هذا ان اقوله ولکن السنة تفسر الکتاب و تعرف الکتاب و تبینه (میں یہ کہنے کی جسارت نہیں کرتا، البتہ یہ کہتا ہوں کہ سنت کتاب اللہ کی تفسیر، تعریف اور تبیین کرتی ہے) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر مذکورہ بالاقول کے معنی و مراد سے تو موافقت کی البتہ تعبیر سے اختلاف کیا جس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ ان الفاظ سے بعض سننے والوں کو وہ وہم ہوسکتا ہے جو امین احسن اصلاحی صاحب کو ہوا ہے۔

(3) تعجب کی بات ہے کہ "قرآن اور حدیث و سنت کے بارے میں غیر متوازن خیالات کا آغاز کس طرح ہوا" کے عنوان کے تحت امین احسن اصلاحی صاحب نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں سنت و حدیث کے درمیان اس فرق کو بالکل نظر انداز کر گئے ہیں جو انہوں نے اس سے پہلے بڑا زور دے کر بیان کیا ہے اور پہلا پورا باب حدیث اور سنت میں فرق کے عنوان ہی سے بیان کیا ہے۔ اس بات کو پیش نظر رکھ کر کہ اصلاحی صاحب کے نزدیک سنت کا تعلق صرف عملی زندگی سے ہوتا ہے اور اس کا ثبوت بھی فقط تواتر عملی سے ہوتا ہے ان کی یہ عبارت ملاحظہ فرمائیے:

"یعنی ایک چیز کی مارکیٹ میں مانگ بڑھی تو رطب و یابس ہر چیز آنے لگی۔

لوگوں نے اس کے خلاف بیزاری کا اظہار کیا تو اس کے جواب میں ردعمل کے طور پر اس کی حمایت کا غلو پیدا ہوا یہاں تک کہ یہ دونوں چیزیں یعنی قرآن اور حدیث وسنت ایک دوسرے کی حریف ایک دوسرے کے مقابل میں لا کر رکھ دی گئیں"۔

ہم کہتے ہیں رطب ویابس سے تو ظاہر ہے سنت مراد نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کے لئے تو اصلاحی صاحب کے بقول تواتر عملی شرط ہے اور اس شرط کے ہوتے ہوئے رطب ویابس کا تحقق محال ہے۔ اس لئے اس سے مراد حدیث ہی ہے ہوسکتی ہے تو اصلاحی صاحب کی بات یوں ہوئی کہ حدیث کی مارکیٹ میں مانگ بڑھی تو رطب ویابس ہر قسم کی حدیثیں آنے لگیں۔ لوگوں نے حدیث کے خلاف بیزاری کا جو اظہار کیا تو اس کے جواب میں ردعمل کے طور پر اس کی (یعنی حدیث کی) حمایت کا غلو پیدا ہوا"۔

اس حد تک تو بات واضح ہے لیکن اس کے لئے چونکہ جو اقوال اصلاحی صاحب نے بطور دلیل وشہادت کے پیش کئے ہیں، ان میں حدیث کا نہیں سنت کا لفظ ہے اس لئے بڑی چابک دستی سے سنت کے ساتھ حدیث کا لفظ بھی بڑھایا دیا اور کہا کہ "یہاں تک کہ یہ دونوں چیزیں یعنی قرآن اور حدیث وسنت ایک دوسرے کی حریف ایک دوسرے کے مقابل میں لا کر رکھ دی گئیں۔ پچھلے جملوں میں جیسا کہ ہم نے تنبیہ کی بات چل رہی تھی حدیث کی۔ اس جملہ میں سنت کا لفظ عطف تفسیری کر کے داخل کر دیا۔ مزید بریں اصلاحی صاحب کے لفظ "دونوں چیزیں" غور فرمایئے اور پھر خود ان ہی کی کی ہوئی تفسیر دیکھئے "یعنی قرآن اور حدیث وسنت" جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز قرآن ہے اور دوسری چیز حدیث وسنت ہے۔ اس طرح پہلے باب کے بالکل برعکس یہاں اصلاحی صاحب نے حدیث وسنت کو مترادف بنا دیا اور یہ کوئی اسی ایک جگہ نہیں بلکہ اور کئی مقامات پر بھی وہ اسی قسم کا ارتکاب کرتے ہیں جو کہ ان تضاد کی واضح وبین مثال ہے۔

ممکن ہے کہ اصلاحی صاحب کا کوئی شاگرد یہ کہے کہ خود اصلاحی صاحب کا یہ خیال نہیں ہے بلکہ انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر اور مکحول جیسے حضرات کے غلو فی الحدیث کی بناء پر ترادف کا ذکر کیا ہے کہ وہ حضرات سنت وحدیث کے مابین فرق کرتے نظر نہیں

آتے۔ جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو یہ دونوں حضرات اتنے چھوٹے نہیں ہیں کہ صحیح بات کو نہ سمجھتے ہوں۔ اصلاحی صاحب نے اگر ان کی بات کو سمجھنے میں خطا کی ہے تو یہ اصلاحی صاحب کی کم فہمی ہے۔ ان حضرات کے علوفہم پر اس سے کوئی دھبہ نہیں لگتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے بھی تو یہاں سنت کا لفظ ہی استعمال کیا ہے کہ یوں کہا السنة تفسر الكتاب و تعرف الكتاب و تبينه تو حدیث کہنے کے موقع پہ سنت کا لفظ استعمال کر کے گویا امین اصلاحی صاحب کے نزدیک احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے بھی خطا کی ہے۔ حالانکہ انہی کے بارے میں اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ امت مسلمہ میں ہمیشہ ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے غالی فتنہ پردازوں کے مقابل امت کی ہمیشہ صحیح راستے کی طرف رہنمائی کی ہے، چنانچہ اس مرحلے میں بھی جب یہ فتنہ اٹھا تو سب سے زیادہ خوبی کے ساتھ جس شخص نے اپنا فرض ادا کیا وہ حدیث کے سب سے بڑے راز دان اور سب سے بڑے خادم حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ (ص: 39)

## اصلاحی صاحب کی حدیث دشمنی کی تائید

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''اس صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی تعجب انگیز معلوم نہیں ہوتی کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چند ہزار حدیثیں پائیں ہیں جن سے ان کے مجموعے تیار ہوئے ہیں''۔ (ص: 137، مبادی تدبر حدیث)

''صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے متعلق یہ بات مشہور عوام و خواص ہے کہ ان دونوں کتابوں میں جو چند ہزار حدیثیں لی گئی ہیں وہ لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چھانٹ کر لی گئی ہیں۔ ذرا اندازہ کیجئے ان عظیم خادمان حدیث کی اس محنت شاقہ کا جو رطب دیابس روایات کے انبار میں سے ان چند ہزار جواہر ریزوں کو چھانٹنے میں ان کو

برداشت کرنی پڑی ہوگی ...... الخ'' (ص 152 مبادی تدبر حدیث)۔

امین احسن اصلاحی صاحب کی ان عبارات سے پڑھنے والے کو جو تاثر ملتا ہے وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے زمانے میں جھوٹی اور ناقابل اعتبار حدیثوں کی اتنی کثرت ہو چکی تھی کہ لاکھوں کی تعداد میں تھیں اور ان دونوں حضرات کو بہت ہی زیادہ محنت شاقہ کے بعد صرف یہ چند ہزار حدیثیں ملیں جو انہوں نے اپنی کتابوں میں درج کیں۔ اصلاحی صاحب تاریخ کو مسخ کرنے اور حدیث پر سے لوگوں کا اعتماد مجروح کرنے کی جو چاہیں کوشش کر لیں، لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ان سے پہلے بھی بہت سے لوگوں نے ایسی کوششیں اور وہ چند افراد کو تو گمراہ کرنے میں کامیاب ہو گئے ہوں، لیکن تاریخی حقائق کو بدلنے پر قادر نہیں ہو سکے۔ تاریخی حقائق تو یہ ہیں۔

1- ذکر النووی ایضا قول البخاری فیما نقل عنه احفظ مائة الف حدیث صحیح ومائتی الف حدیث غیر صحیح ومائتی الف حدیث غیر صحیح (ص 93 توجیه النظر).

نوویؒ نے بھی بخاری کا یہ نقل کیا ہوا قول ذکر کیا کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح حدیثیں یاد ہیں۔

2- قول البخاری فیما نقله الحازمی والاسماعیلی "وما ترکت من الصحاح اکثر". (ص 92 توجیه النظر)

حازمی اور اسماعیلی نے بخاری کا یہ قول نقل کیا کہ جو صحیح حدیثیں میں نے (اپنی کتاب میں) ذکر نہیں کیں وہ (ذکر کی ہوئی سے) زیادہ ہیں۔

3- روی عن البخاری انه قال: ما ادخلت فی کتابی الجامع الا ما صح و ترکت جملة من الصحاح خشیة ان یطول الکتاب (ص 91 توجیه النظر)

امام بخاری رحمہ اللہ کا قول ہے۔'' میں نے اپنی کتاب جامع میں صرف صحیح حدیث درج کی ہیں اور میں نے صحیح حدیثوں کا ایک بڑا مجموعہ اس خوف سے درج نہیں

کیا کہ کتاب بہت طویل ہو جائے گی۔

**4-روی عن مسلم انه لما عوتب علی ما فعل من جمع الاحادیث الصحاح فی کتاب و قیل له ان هذا یطرق لاهل البدع علینا فیجدون السبیل بان یقولوا اذا احتج علیهم بحدیث لیس هذا فی الصحیح قال انما اخرجت هذا الکتاب و قلت هو صحاح و لم اقل ان مالم اخرجه من الحدیث فی هذا الکتاب فهو ضعیف**

امام مسلم کے اس فعل پر کہ ایک کتاب میں صحیح احادیث جمع کیں جب عتاب کیا گیا اور کہا گیا کہ اس سے تو اہل بدعت کو یہ طریقہ ہاتھ آ جائے گا کہ جب ان کے خلاف کسی حدیث سے استدلال کیا جائے گا تو کہیں گے یہ (کتاب) صحیح میں نہیں ہے تو مسلم رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ میں نے اس کتاب میں حدیثیں نقل کیں اور کہا کہ یہ حدیثیں صحیح ہیں اور یہ نہیں کہا کہ جو حدیث میں نے اس کتاب میں نقل نہیں کی وہ صحیح نہیں ہے۔

**5-قال (مسلم فی صحیحه) لیس کل شئ عندی صحیح وضعته ههنا انما وضعته ههنا ما اجمعوا علیه.** (ص: 44/2 فتح الملم)

امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ حدیث جو میرے نزدیک صحیح ہے اس کو میں نے اس کتاب میں درج کیا ہے۔ یہاں تو میں نے صرف وہ حدیثیں جمع کی ہیں جن پر (میرے اساتذہ کا) اتفاق ہوا۔

**6-نقل عن الامام احمد انه قال صح من الحدیث سبعمائة الف و کسر و هذا الفتی یعنی اباز رعة قد حفظ سبعمائة الف.**

امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صحیح حدیثیں سات لاکھ سے زائد ہیں اس جوان یعنی ابوزرعہ کو سات لاکھ حدیثیں حفظ ہیں۔

مذکورہ بالا حوالجات سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ نے ایسے نہیں کیا جیسا کہ امین احسن اصلاحی صاحب تاثر دینا چاہتے ہیں۔ بلکہ ان کا یہ

انتخاب صحیح احادیث کے مجموعہ میں سے تھا۔

## باقی صحیح احادیث کہاں ہیں؟

اس کے جواب میں مختلف نکات ہیں۔

**(1) ان کثیرا من المتقدمین کانوا یطلقون اسم الحدیث علی ما یشمل آثار الصحابة و التابعین و تابعیھم و فتاوا ھم.**

بہت سے متقدمین صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے آثار اور فتاویٰ پر اسم حدیث کا اطلاق کرتے تھے۔

**(2) ویعدون الحدیث المروی باسنادین حدیثین و حینئذٍ یسھل الخطب و کم من حدیث ورد من مائة طریق فاکثر و ھذا حدیث انما الاعمال بالنیات نقل مع ما فیه عن الحافظ ابی اسماعیل الانصاری الھروی انه کتب من جھة سبعمائة من اصحاب روایة یحیی بن سعید الانصاری.**

اور وہ حدیث جو دو سندوں سے مروی ہو اس کو دو حدیثیں شمار کرتے تھے۔ اس وقت معاملہ آسان ہو جاتا ہے، کیونکہ کتنی ہی حدیثیں ہیں جو سو یا اس سے بھی زائد طرق سے مروی ہیں، اور حدیث **انما الاعمال بالنیات** کے بارے میں حافظ ابو اسماعیل انصاری ہروی کہتے ہیں کہ میں نے یحیی بن سعید انصاری سے سات سو نقل کرنے والوں سے لکھی۔

**وقال الاسماعیلی عقب قول االبخاری "لم اخرج فی ھذا الکتاب الاصحیحا و ما ترکت من الصحیح اکثر انه لواخرج کل حدیث صحیح عنده لجمع فی الباب الواحد حدیث جماعة من الصحابة ولذکر طرق کل واحد منھم اذا صحت فیصیر کتابا کبیرا جدا.**

امام بخاری کا یہ قول کہ میں نے اس کتاب میں صرف صحیح حدیث درج کی اور جو

صحیح حدیثیں میں نے ذکرنہیں کیں وہ زیادہ ہیں اس کے بارے میں اسماعیلی کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے نزدیک ہر صحیح حدیث کو ذکر کرتے تو ایک باب میں بہت سے صحابہ کی حدیث اور ان میں سے ہر ایک کے طرق ذکر کرتے تو اس طرح تو یہ کتاب بہت ہی بڑی بن جاتی۔

ومما یرفع استغرابک لما نقل عن ابی زرعة من انه کان یحفظ مائة و اربعین الف حدیث فی التفسیر ان النعیم فی قوله تعالیٰ و لتسألن یومئذٍ عن النعیم قد ذکر المفسرون فیه عشرة اقوال کل قول منها یسمی حدیث فی عرف من جعله بالمعنی الاعم و ان الماعون فی قوله تعالیٰ و یمنعون الماعون قد ذکروا فیه ستة اقوال کل قول منها ماعدا السادس یعد حدیثا کذلک.

ابو زرعہ کے بارے میں جو یہ منقول ہے کہ ان کو تفسیر میں ایک لاکھ چالیس ہزار حدیثیں یاد تھیں تو تعجب کو دور کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ ارشاد الٰہی ولتسالن یومئذ عن النعیم میں نعیم کے بارے میں مفسرین نے دس قول نقل کئے ہیں اور ان لوگوں کے عرف میں جو حدیث کا معنی اعم لیتے ہیں ہر قول حدیث کہلاتا ہے، اسی طرح ارشاد الٰہی ویمنعون الماعون میں ماعون کے بارے میں چھ قول ذکر کئے ہیں۔ جن میں سے سوائے چھٹے کے ہر قول اسی طریقے پر حدیث کہلاتا ہے۔

جب یہ بات واضح ہو چکی تو اب جاننا چاہئے کہ امام بخاری کا جو یہ قول ہے کہ مجھے دو لاکھ غیر صحیح حدیثیں یاد ہیں تو غیر صحیح سے مراد جھوٹی یا ناقابل اعتبار نہیں ہیں بلکہ اس سے فقط یہ مراد ہے کہ ان میں صحیح کی شرائط نہیں پائی جاتیں۔

علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی تقریب میں لکھتے ہیں۔

واذا قیل صحیح فهذا معناه (ای اتصل سنده مع الاوصاف المذکورة) لا انه مقطوع به واذا قیل غیر صحیح فمعناه لم یصح اسناده (علی الشرط المذکور)

جب کہا جاتا ہے ''صحیح'' تو اس کا مطلب ہے کہ جس کی سند متصل ہو اور صحیح کی دیگر شرائط بھی اس میں موجود ہوں اور جب کہا جاتا ہے ''غیر صحیح'' تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرط مذکور کے مطابق اس کی سند صحیح نہیں ہے۔ (پھر خواہ وہ حسن ہی ہو)

اب ان تمام حقیقتوں کو نظر انداز کر کے رطب و یابس روایتوں کا انبار کہنا امین احسن اصلاحی صاحب کی بہت بڑی ناانصافی ہے۔

## مبتدعین کے بارے میں ائمہ حدیث کی روش پر طعنہ زنی

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں

''یہاں ہمیں یہ بات نہایت افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے کہ ہمارے محدثین نے جس طرح صالحین کی روایات ترغیب وترہیب کے مقابل میں کمزور موقف اختیار کیا اسی طرح ان مبتدعین کے مقابل میں اتنا منفعلانہ اور ضعیف رویہ اختیار کیا کہ ان کے فتنہ کو روکنا تو درکنار اگر ہم یہ کہیں تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ ان کے رویہ سے اس فتنہ کو شہ ملی۔

امام مالکؒ نے بے شک ان کے مقابل میں مضبوط موقف اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اس طرح کے ضالین ومضلین سے روایت لینا بالکل ناجائز ہے وہ تو اس معاملے میں اس قدر متشدد ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت بالمعنیٰ تک کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک روایت باللفظ ہی ہوسکتی ہے۔ ان کے دوٹوک اور محکم موقف کا اندازہ ان کے اس ارشاد سے لگایا جا سکتا ہے جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کہ ''میں ان ستونوں ...... مسجد نبوی کے ستونوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے...... کے پاس ستر آدمیوں سے ملا ہوں جو نبی ﷺ سے منسوب کر کے روایت کرتے تھے، لیکن میں نے ان میں سے کسی سے روایت نہیں لی، اگرچہ ان میں ایسے لوگ تھے کہ اگر وہ بیت المال کے امین بنائے جاتے تو وہ اس کے اہل ثابت ہوتے، لیکن وہ روایت حدیث کے اہل نہ تھے۔ ان کا اصول اور عمل تو یہی ہے۔ اب اگر ان کے ہاں اس کے

خلاف کوئی روایت آ جاتی ہے تو اس کو یوں سمجھ لیجئے کہ جب وبائے عام ہو تو محتاط آدمی بھی اس سے کچھ نہ کچھ زخم اٹھا ہی لیتا ہے۔

جہاں تک دوسرے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ وغیرہ کا تعلق ہے تو ان کا مسلک نہایت ضعیف ہے۔ ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے ان مبتدعین کی روایتوں کو قبول کر لیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ جو گمراہی تاویل کے راستے سے پیدا ہوتی ہے جب اس کے حامل کو ہم کافر نہیں کہتے تو اس کی روایت کو بھی رد نہیں کرنا چاہئے، ان کے نزدیک ایک ماؤل صریح کفر کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ان کا موقف نہایت بودا ہے، اس لئے کہ کفر کا اظہار تو بالعموم تاویل ہی کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ صریح کفر کا اظہار تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ شیعہ خوارج، مرجیہ، قدریہ ایسے جتنے بھی گروہ ہیں تو وہ اپنی تاویل کو دین سمجھتے ہیں اور اسے دین سمجھ کر ہی اپناتے اور اختیار کرتے ہیں۔ آج بھی دیکھئے جتنی گمراہیاں دین میں پیدا کی جا رہی ہیں وہ صریح کفر کے راستے سے نہیں بلکہ تاویل کے راستے سے آ رہی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت معصومانہ ہے، اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے۔

بعض حضرات داعی اور غیر داعی مبتدع میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو اپنی بدعت کا داعی ہو اس کی روایت نہیں لی جائے گی، لیکن جو داعی نہ ہو اس کی روایت لینے میں کوئی قباحت نہیں۔ یعنی ایک راوی خواہ کٹر سے کٹر خارجی ہو یا کٹر سے کٹر شیعہ ہو تو اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ وہ اپنے مسلک کا کھلم کھلا داعی نہ ہو، لیکن سوچنے کی بات ہے کہ کیا یہ معقول رائے ہے جب ایک چیز اس کا جز وایمان و دین ہے تو لامحالہ جب وہ بات کرے گا تو وہی بات کرے گا جو اس نے اپنے مسلک کے ائمہ سے سنی ہو گی اور نقل کرے گا تو انہی کی بات نقل کرے گا۔ اس لئے ان لوگوں کی یہ رائے بھی ہمارے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

اسی طریقہ سے ایک گروہ یہ تخصیص کرتا ہے کہ خاص نوعیت کے مبتدعین سے تو

بیشک روایت نہیں لی جائے گی، البتہ ان کے ماسوا جو ہیں ان سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون یہ امتیاز کرتا چلے گا کہ گمراہی کا درجہ کیا ہے؟ کس کے پاس یہ پیمانہ ہے کہ اس سے یہ ناپ کر فیصلہ کر لیا جائے کہ یہ راوی اس درجے کا گمراہ ہے یا نہیں۔ جو بھی کہنا ہے بالکلیہ ہی کہنا چاہئے، چنانچہ یہ حضرات روافض کے ایک مخصوص گروہ کے سوا باقی تمام مبتدعین سے روایت لینا جائز سمجھتے ہیں۔

یہ منفعلانہ ذہنیت آہستہ آہستہ لوگوں پر اس طرح غالب آ گئی کہ ائمہ فن تک نے مبتدعین سے روایت لینے کو مجبوری بنا لیا جس کے نتیجے میں ان کے مرتب کردہ نسخوں میں بکثرت روایات اہل بدعت سے آ گئیں اور اس وقت ان کی تحقیق نہایت دقت طلب ہو چکی ہے۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ میں علی بن المدینی کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ:

لو تركت اهل البصرة لحال القدر ولو تركت اهل الكوفة لذلك الراى يعنى التشيع خربت الكتب.

اگر میں اہل بصرہ کو مسئلہ قدر کی بناء پر اور اہل کوفہ کو تشیع کی بناء پر چھوڑ دوں تو حدیث کی کتابیں ویران ہو کر رہ جائیں"۔ (مبادی مدبر حدیث، ص، 139/40)

امین احسن اصلاحی صاحب کا یہ سارا کلام ائمہ مجتہدین کی تغلیط بلکہ کسی قدر توہین سے بھی جرا ہوا ہے۔ کوئی متبحر فی العلم ہو تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ دلائل کی قوت کی بناء پر کسی ایک قول کو ترجیح دے لیکن امین احسن اصلاحی جن کے تبحر علمی کی حقیقت گزشتہ اوراق میں آشکارا ہو چکی ہے اگر واقعی دلائل سے قطع نظر کر کے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ (جو کہ خیر القرون میں سے ہیں اور سنت و حدیث کے مسلمہ امام ہیں) کی ایسی تغلیط کریں اور مندرجہ ذیل Remarks دیں تو ان کی اپنی حرماں نصیبی پر سوائے افسوس کے اور کیا کیا جائے۔ ذرا Remarks تو ملاحظہ ہوں۔

الف: "جب وبائے عام ہو تو محتاط آدمی بھی اس سے کچھ نہ کچھ زخم اٹھا ہی لیتا

ہے''۔

ب: ''ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے ان مبتدعین کی روایت کو قبول کر لیا''۔

ج: ''ان کا موقف نہایت بودا ہے''۔

د: ''ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت نہایت معصومانہ ہے اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے''۔

عقل اس کو تسلیم نہیں کرتی کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہا اللہ وغیرہما جیسے حضرات مجتہدین جن کی فقاہت اور جن کا فہم قرآن و سنت اور جن کی اصول دین میں کمال معرفت ہر دور میں مسلم رہی ہے وہ ایسے بھولے بھالے اور معصوم ہوں کہ انہوں نے اپنے بھولپنے اور معصوم پنے میں ایسے اصول وضوابط کو اختیار کیا جن کے نتائج و مضمرات کو انہوں نے پوری طرح پرکھا ہی نہیں یا وہ ایسے کمزور کردار کے لوگ تھے کہ وبائے عام سے متاثر ہو کر کچھ زخم کھا بیٹھے اور غلط روش کو تاویلیں کر کے صحیح بنانے کے در پے ہوئے۔ خیر القرون کا دور ہو، چوٹی کے مجتہدین ہوں اور گمراہی سے متاثر ہو کر انتہائی بودا موقف اختیار کریں۔ یہ بات عقل ہی کے خلاف ہے اور قائل کی بے عقلی پر دلیل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بدعت کے لفظ کا استعمال عام ہے۔ سنت کے خلاف طریقے کو بدعت کہتے ہیں۔ بدعت کسی ایک عمل اور کسی ایک عقیدے میں بھی ہو سکتی ہے اور بہت سے عقائد و اعمال پر محیط فکر پر بھی بدعت کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ بدعت کو اختیار کرنے والے کو اہل سنت کے مقابلہ میں مبتدع کہا جاتا ہے۔

کسی جزوی عقیدے میں اہل سنت کے خلاف روش اور طرز اختیار کرنے والے کو بھی مبتدع کہا جاتا ہے اگرچہ اس کا باقی نظام فکر اہل سنت کے عین مطابق ہو۔ مثلاً ایک شخص تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کو برحق مانتا ہے۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی تمام صحابہ پر فضیلت کا قائل ہے، لیکن ایک جزوی عقیدے میں اہل سنت کے خلاف

روش اختیار کرتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتا ہے۔ اس ایک جزوی عقیدے کے علاوہ اس کے تمام عقائد و اعمال اہل سنت کے عین مطابق ہیں اور یہ جزوی عقیدہ ایسا بھی نہیں کہ جو اس کو جھوٹ بولنے پر ابھارتا ہو یا اس کی وجہ سے کفر لازم آتا ہو۔ ایسے شخص سے اگر دین کی کوئی بات ملتی ہو اور اس بات کا اس کے جزوی عقیدے سے کچھ تعلق نہ ہو اور خود اس شخص کے لئے بھی وہ بات اتنی ہی اہمیت کی حامل ہو جتنی کہ اہل سنت کے لئے تو آخر اس شخص سے وہ بات اخذ کرنے سے کون سی عقلی و شرعی دلیل مانع ہے جب کہ وہ شخص پرہیز گار ہو جھوٹ اور دیگر برائیوں سے اجتناب کرتا ہو اور اچھے حافظہ کا مالک ہو۔

اس کے برعکس اگر کوئی باطل نظام فکر کو اختیار کرتا ہو مثلاً موجودہ دور کا شیعہ ہو جس کو رافضی کہا جاتا ہے یہ چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پر سب وشتم کا قائل ہے اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو غاصب قرار دیتا ہے اس کی روایت کو بہر حال نہیں لیا جاتا۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ اپنی کتاب میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

البدعة علی ضربين فبدعة صغرى كغلو التشيع أو التشيع بلاغلو ولا تحرق فهذ اكثير فی التابعين و تابعيهم مع الدين والورع والصدق فلو رد حديث هولاء لذهبت جملة من الآثار النبوية و هذه مفسدة بينة.

بدعت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بدعت صغریٰ جیسے تشیع غلو کے ساتھ ہو یا بغیر غلو کے۔ یہ تابعین اور تبع تابعین میں ان کی دینداری، پرہیز گاری اور صدق کے ساتھ ساتھ کثرت سے تھی۔ اگر ان کی احادیث رد کر دی جائیں تو احادیث نبوی کا ایک بڑا مجموعہ ضائع ہو جائے جو کہ خود کھلا مفسدہ ہے۔

ثم بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلوفيه والحط علىٰ ابی بكر و عمر رضی الله عنهما والدعاء الی ذلک فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة و ايضا فما استحضر الآن فی هذا الضرب رجلا صادقا ولا مامونا بل الكذب شعارهم و التقية و النفاق دثارهم فكيف يقبل نقل من هذا

حالہ ؟ حاشا و کلا.

دوسری بدعت کبری ہے جیسے رفض کامل اور اس میں غلو اور شیخین کے درجے کو گرانا اور اس عقیدے کی طرف دعوت دینا۔ اس قسم کی بدعت والوں کو حجت نہیں بنایا جاتا۔ نیز اس قسم میں اب کوئی ایسا شخص بھی نہیں ملتا جو سچا ہو اور جھوٹ سے اس پر امن ہو، بلکہ جھوٹ تو اب ان کا شعار اور نفاق ان کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ تو جس کا ایسا حال ہو اس کی نقل کردہ بات کو کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے۔

فالشیعی الغالی فی زمان السلف فی عثمان والزبیر و طلحة و معاویة و طائفة ممن حارب علیا رضی الله عنه و تعرض لسبهم

اسلاف کے زمانے اور ان کے عرف میں غالی شیعہ وہ شخص ہوتا تھا جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شان میں اور حضرات زبیر، طلحہ، معاویہ رضی اللہ عنہم اور دیگر ایسے حضرات جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں صف آراء ہوئے ان کی شان میں نازیبا کلام کرتا تھا۔

والغالی فی زماننا و عرفنا هو الذی یکفر هولاء السادة ویتبرأ من الشیخین ایضا فهذا ضال مفتر

ہمارے زمانے اور ہمارے عرف میں غالی شیعہ وہ شخص ہوتا ہے جو ان حضرات صحابہ کی تکفیر کرے اور شیخین پر تبرا بھی کرے۔ اور یہ شخص گمراہ اور مفتری ہے۔

قال ابن حجر رحمه الله فی التهذیب.

التشیع فی عرف المتقدمین هو اعتقاد تفضیل علیٍّ علیٰ عثمان و ان علیا کان مصیبا فی حروبه و ان مخالفه مخطی مع تقدیم الشیخین و تفضیلهما. وربما اعتقد بعضهم ان علیا افضل الخلق بعد رسول الله صلی الله علیه و سلم و اذا کان یعتقد ذلک ورعا دینا صادقا مجتهدا فلا ترد روایته بهذا لا سیما ان کان غیر داعیة.

متقدمین کے عرف میں تشیع سے مراد یہ اعتقاد تھا کہ علی رضی اللہ عنہ کو عثمان رضی

اللہ عنہ پر فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ حضرت علی لڑائیوں میں حق پر تھے اور ان کے مخالف خطا پر تھے۔ اس کے باوجود شیخین کی تقدیم اور تفضیل کا اعتقاد قائم تھا۔ اور بعض لوگوں کا یہ بھی عقیدہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد مخلوق میں سب سے افضل علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ جب اس طرح کے اعتقاد ایسے شخص کے ہوں جو پرہیز گار دیندار، سچا اور علم میں محنت کرنے والا ہو تو اس اعتقاد کی بناء پر اس کی روایت رد نہیں کی جائے گی، خصوصاً جب کہ وہ اس اعتقاد کا داعی بھی نہ ہو۔

و اما التشیع فی عرف المتاخرین فھو رفض المحض (ای السب و الشتم) فلا تقبل روایة الرافضی الغالی ولا کرامة.

رہا متاخرین کا عرف تو اس میں تشیع سے مراد رفض محض یعنی سب وشتم ہے لہٰذا غالی رافضی کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ (حاشیہ بر قواعد فی علوم الحدیث ص 139)

ایک اور بدعتی فرقہ مرجئہ کا ہوا ہے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ ایمان فقط اقرار و اعتقاد کا نام ہے اس کے ہوتے ہوئے بدعملی کچھ مضر نہیں۔ یہ فرقہ واقعی گمراہ ہے، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ مرجئہ ان لوگوں کو بھی کہا گیا ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد آپس میں لڑنے والے مسلمانوں کی کسی جماعت کی درستگی وصواب کا قول نہیں کرتے بلکہ اس بارے میں خاموشی کو اختیار کرتے ہیں اور معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے ہیں۔ اہل سنت کا اس بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور ان کے مقابلہ پر آنے والے خطا پر تھے۔ یعنی ان کی خطا اجتہادی تھی۔ اب اگرچہ ان حضرات کی روش اہل سنت سے ہٹ کر ہے، لیکن اس کی بناء احتیاط پر ہے کہ دونوں جانب صحابہ ہیں لہٰذا ہمیں سکوت اختیار کرنا چاہئے۔ ان کو بھی مبتدع کہا جائے گا، لیکن کسی عقلی و نقلی دلیل سے آپ ان کی روایت کو رد نہیں کر سکتے۔

اسی طرح بعض محدثین ایسے شخص کو بھی مرجئہ میں سے کہہ دیا کرتے تھے جو اس بات کا قائل ہو کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ یعنی یہ شخص عمل کے ایمان کی حقیقت میں داخل نہ ہونے کا قائل ہے۔ محدثین کا ایسے شخص کے ساتھ کوئی حقیقی

اختلاف نہیں ہے، بلکہ محض نزاع لفظی (یعنی لفظی جھگڑا) ہے اور ایسا شخص بھی جب کہ روایت حدیث کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قبول کرنے سے کوئی دلیل بھی مانع نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

**فالارجاء بمعنی التاخیر و هو عندهم علی قسمین**

ارجاء جوکہ تاخیر کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

**منهم من اراد به تاخیر القول فی الحکم فی تصویب احدی الطائفتین اللتین تقاتلوا بعد عثمان.**

بعض نے تو اس سے مراد لیا ان دو فریقوں میں سے کسی ایک کی تصویب کا حکم لگانے سے تاخیر کرنا جنہوں نے حضرت عثمان کے بعد باہم قتال کیا۔

**ومنهم من اراد: تاخیر القول فی الحکم علی من اتی الکبائر و ترک الفرائض بالنار لان الایمان عندهم الاقرار والاعتقاد ولا یضر العمل مع ذلک"**

بعض نے اس سے یہ مراد لیا کہ جس شخص نے کبائر اور ترک فرائض کا ارتکاب کیا ہو اس سے جہنم میں داخلہ کے حکم کے قول سے تاخیر کرنا کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک ایمان فقط اقرار واعتقاد کا نام ہے اور اس کے ہوتے ہوئے (برا) عمل ضرر نہیں کرتا۔

**قلت: ولا یخفی ان الارجاء بالمعنی الاول لیس من الضلالة فی شئی بل هو. واللّٰه. الورع والاحتیاط والسکوت عما جری فی الصحابة وشجر بینهم أولی. فلیس کل من اطلق علیه الارجاء متهما فی دینه و خارجا عن السنة بل لا بد من الفحص عن حاله فان کان لارجائه امر الصحابة الذین تقاتلوا فیما بینهم الی الله و توقفه عن تصویب احدی الطائفتین فهو من اهل السنة و من حزب الورعین حتما.**

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ارجاء بمعنی اول میں کسی بھی قسم کی گمراہی نہیں ہے بلکہ وہ تو

حقیقت میں احتیاط اور پرہیز ہے اور مشاجرات صحابہ کے بارے میں سکوت اولی ہے۔
لہٰذا ہر وہ شخص جس پر ارجاء کا لفظ بولا گیا ہے، وہ سنت سے خارج اور دین میں متہم نہیں ہے بلکہ اس کی حالت کی تفتیش ضروری ہے۔ اگر اس کی وجہ باہم قتال کرنے والے صحابہ کے معاملہ کو اللہ کی طرف تاخیر کرنا ہے۔ اور کسی ایک جماعت کی تصویب کرنے سے توقف کرنا ہے تو وہ قطعی طور پر اہل سنت اور محتاط لوگوں کی جماعت میں سے ہے۔

و من اطلق علیه ذلک لقوله بعدم اضرار المعاصی فهو الذی یتهم فی دینه.

اور جس شخص پر اس کا اطلاق اس بناء پر ہوا کہ وہ معاصی کے نقصان دہ نہ ہونے کا قائل ہو تو یہی وہ شخص ہے جو اپنے دین میں متہم ہے۔

قال الآمدی: ان المعتزلة کانوا فی الصدر الاول یسمون من خالفهم فی القدر مرجئا اولا نه لما قال الایمان لا یزید ولا ینقص ظن به الارجاء بتاخیر العمل من الایمان.

آمدی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صدر اول میں معتزلہ اپنے مخالفین کو مرجئ کہتے تھے جب کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے تو اس کے بارے میں ارجاء یعنی ایمان سے عمل کی تاخیر کا گمان کیا جاتا تھا۔

قلت و اطلاق الارجاء من المحدثین علی من لا یقول بزیادة الایمان و نقصانه ولا بدخول العمل فی حقیقته کثیر و هو لیس بطعن فی الحقیقة علی ما لایخفی علی مهرة الشریعة فان النزاع فی ذلک لفظی. (قواعد فی علوم الحدیث: ص 141 تا ص 143)

محدثین کا ایسے شخص پر جو ایمان کے بڑھنے اور کم ہونے کا اور عمل کے ایمان کی حقیقت میں داخل ہونے کا قول نہ کرتا ہو ارجاء کا اطلاق کثیر ہے، حالانکہ جیسا کہ شریعت کے ماہرین پر مخفی نہیں ہے یہ حقیقت میں کوئی طعن نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں یہ نزاع لفظی ہے۔

ہماری ان گزارشات سے یہ واضح ہو گیا کہ جن راویوں پر مبتدع ہونے کا الزام ہے ان میں سے عام طور سے تو وہ ہیں جن کی بدعت ایسی نہیں کہ عقل یا شرع کی رو سے ان کی روایت قبول کئے جانے سے مانع ہو۔

اور جو بعض روایتیں بڑی بدعات والوں سے لی گئی ہیں تو اس کی حقیقت کو ایک مثال سے سمجھئے۔ ہمارے دور میں جماعت اسلامی ایک جماعت ہے جس کے افراد نے مودودی صاحب کے افکار و نظریات کو اختیار کیا ہے اور مودودی صاحب اپنی تفسیر بالرائے اور انبیاء علیہم السلام اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں اپنے طرز فکر کے اعتبار سے اہل سنت کے مخالف اور مبتدع ہیں، لیکن یہ سب جانتے ہیں کہ وہ نماز روزے کے مسائل میں اہل سنت کے موافق ہیں اور ان کے نزدیک ان مسائل و احکامات کی ان کے نزدیک وہی اہمیت ہے جو اہل سنت کے نزدیک ہے۔ اب اس جماعت کا کوئی شخص جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا، گناہوں سے بچتا ہے اور اچھے حافظہ کا مالک ہے۔ یہ شخص جب کسی معتبر عالم سے سنا ہوا نماز روزہ سے متعلق کوئی مسئلہ بیان کرے تو کیا یہ بات معقول ہو گی کہ ہم اس شخص کی روایت کو محض اس وجہ سے رد کر دیں کہ وہ مودودی صاحب کے سے افکار کا حامل ہے۔ کوئی اگر احتیاط کو اختیار کرے اور جماعت اسلامی کے اس شخص کی روایت کو قبول نہ کرے تو احتیاط بھی ایک وجہ بن سکتی ہے لیکن جو لوگ اس شخص کی روایت کو قبول کرتے ہوں ان کا طرز عمل بھی عقل اور شرع کے عین مطابق ہے۔ علاوہ ازیں اس طرز عمل میں دوسرے پہلو سے احتیاط ہے اور وہ اس طرح کہ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلہ کو جاننے کا اس وقت اور اس مقام میں صرف وہی ایک ذریعہ ہو یا اور ذرائع بھی ہوں تو اس کی روایت سے تائید تو حاصل ہو گی۔ رہا یہ خیال کہ مبتدع سے روایت لینے میں اس کی بدعت اور اس کے فتنہ کی ترویج و اعانت ہے تو یہ کوئی ضروری نہیں کیونکہ اس راوی کے بدعتی عقیدہ کو بھی جب بیان کر دیا گیا تو گویا وضاحت کر دی گئی کہ اس کے عقیدہ اور بدعت سے اجتناب ضروری ہے۔

ایسے ہی ان مبتدعین کا معاملہ سمجھیں جن سے ائمہ مجتہدین حدیث لینے کو جائز کہتے

ہیں۔

ہماری اس وضاحت سے وہ تمام غلط فہمیاں اور بدگمانیاں ختم ہو جاتی ہیں جن کو امین احسن اصلاحی صاحب پیدا کر کے لوگوں کو حدیث اور ائمہ حدیث سے بدظن کرنا چاہتے ہیں اور ثابت ہوا کہ ائمہ مجتہدین اپنے زمانے کے حالات اور افکار سے بخوبی واقف تھے اور صحابہ کرام اور کبار تابعین کی صحبت میں رہنے کی بناء پر ان کو دین کی حفاظت کی ہم سے زیادہ فکر تھی اور حفاظت کے شرعی طریقوں سے بھی وہ ہم سے زیادہ باخبر تھے۔

قال ﷺ ألا انی اوتیت القرآن و مثله معه یعنی السنة فان لم یجده من السنة ترجع الی اقوال الصحابة فانهم ادریٰ بذلک لِمَا شاهدوه من القرائن و الاحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحیح والعمل الصالح.

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن مجید کی تفسیر کرنا چاہے وہ پہلے قرآن مجید سے تفسیر کرے اس میں جو چیز ایک جگہ مجمل ہے دوسری جگہ اس کی تفسیر کر دی گئی ہے اور جو بات ایک جگہ مختصر ہے دوسرے مقام پر بالکل مفصل ہے۔ ابن جوزی نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں قرآن کی ان تمام آیات سے تعرض کیا ہے جو ایک جگہ مجمل اور دوسری جگہ مفصل ہیں اور میں نے خود مجمل کے بیان میں اس کی بعض مثالوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر کہیں اس میں کامیابی نہ ہو (یعنی قرآن کی تفسیر خود قرآن سے نہ ہو سکے) تو سنت میں اس کی تفسیر تلاش کرے کیونکہ سنت قرآن کی شارح اور مفسر ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلعم کے تمام فیصلے قرآن مجید سے مستنبط ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، بیشک ہم نے اتاری تیری طرف کتاب سچی تا کہ تو فیصلہ کرے لوگوں میں انصاف کے ساتھ اس سے جو سمجھائے تجھے اللہ نے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا مجھے قرآن دیا گیا اور اس کی مثل بھی اس کے ساتھ یعنی سنت پس اگر سنت میں بھی نہ پائے تو صحابہؓ کے اقوال کی طرف متوجہ ہو کیونکہ وہ اس کے سب سے بڑھ کر جاننے والے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے نزول قرآن کے وقت تمام قرائن و حالات کا خود مشاہدہ کیا ہے۔ نیز فہم کامل اور علم صحیح و عمل صالح سے بھی آراستہ تھے۔

تفسیر کا یہ طریقہ بالکل فطری ہے اصلی چیز خود قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی اپنی توضیحات ہیں۔ اس کے بعد آنحضرت ﷺ کی سنت ہے اور تیسرا درجہ اقوال صحابہ کا ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جو لوگ آنحضرت ﷺ کی تشریحات اور صحابہ کے اقوال کی روشنی میں قرآن مجید کو سمجھنا چاہتے ہیں اس میں تفسیر کے لئے اصل الاصول خود

قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی توضیحات ہی کو قرار دیا گیا ہے کہ **القرآن یفسر بعضہ بعضا** ہاں اگر کوئی بات ایسی ہے جو خود قرآن مجید سے صاف نہیں ہو رہی تو اس کے لئے آدمی کہاں جائے۔ ایک آزاد خیال سے آزاد خیال آدمی بھی اس سوال کا جواب یہی دے گا کہ ایسی مشکلات میں بہترین رہنمائی سنت رسول اور اقوال صحابہ کی رہنمائی ہی سے ہوسکتی ہے۔لیکن اس رہنمائی کی صورت کیا ہوگی ؟ یہ ہوگی کہ ایک آیت پر اس کے الفاظ کی روشنی میں پوری طرح غور کیا......قرآن مجید میں جو آیات اس کی مماثل ہیں ان کی روشنی میں بھی اس کو اچھی طرح دیکھ لیا۔ سیاق وسباق اور عمود ونظم کے پہلو سے بھی اس پر نگاہ ڈال لی، لیکن ان تمام باتوں کے بعد بھی پوری تشفی نہیں ہوتی۔ الفاظ کچھ چاہتے ہیں، لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں۔ اب ہم احادیث اور اقوال صحابہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کوئی ایسی بات پالیتے ہیں جس سے اس آیت کا تمام عالم روشن ہو جاتا ہے، الفاظ کو اس کے بعد کسی بات کا انتظار نہیں رہ جاتا، نظم اور سیاق کلام سب کا حق ادا ہو جاتا ہے تو اس بات کو اگر وہ صحیح طریقہ سے منقول ہوگی قبول کر لیں گے۔ (مبادی تدبر قرآن: ص 145 تا ص 147)

اصلاحی صاحب نے سلف کے طریقہ تفسیر کو اتقان کے حوالہ سے ذکر کیا اور اس کو فطری قرار دیا اور اپنی طویل عبارت سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ وہ بھی اسی طریقہ پر کار بند ہیں؟ لیکن ہمیں اسلاف کے طریقہ تفسیر اور اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر میں کچھ فرق نظر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلاف تو حدیث کو اس کے مرتبہ میں قرآن کا شارح اور موضح سمجھتے تھے اور جہاں قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ہوسکتی ہو وہاں حدیث کو ہی مفسر قرار دیتے تھے۔ اس کے برخلاف اصلاحی صاحب حدیث کو قرآن کا شارح و مفسر نہیں مانتے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جہاں قرآن کی قرآن سے تفسیر کرنے میں کامیابی نہ ہو وہاں ہم قرآن کی تفسیر کرنے میں حدیث سے مدد تو لیں گے، لیکن حدیث کو تفسیر وشارح کے طور پر نہیں لیں گے اور یہ مدد بھی اس لئے نہیں کہ حدیث کو تفسیر میں دخل ہے بلکہ محض اس لئے کہ اپنے غور وفکر سے جس نتیجہ تک ہم پہنچے ہیں اور

اس کے بارے میں کچھ کھٹک ہے تو وہ کھٹک دور ہو جائے۔

## اصلاحی صاحب کے طریق تفسیر کی وجہ

امین احسن اصلاحی صاحب نے سلف کے طریقہ سے جو یہ لطیف انحراف کیا ہے تو اس کی وجہ وہ خود یہ بتاتے ہیں کہ الفاظ قرآن کی دلالت قطعی ہے۔ جب کہ حدیث (خبر واحد) ظنی ہے لکھتے ہیں۔

''اگر ان روایات کی تحقیق وتنقید کر کے ان کے اندر جو مغز ہے اس کو الگ بھی کیا جا سکے جب بھی تنہا انہی کو تفسیر میں فیصلہ کن چیز قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہ روایت صحت کے معیار پر پوری اترنے کے بعد بھی ظن کے شائبہ سے پاک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اس لئے اگر قرآن مجید کی تفسیر میں تنہا انہیں کو فیصلہ کن چیز مان لیا جائے تو قرآن مجید کی قطعیت کو نقصان پہنچے گا۔ اور یہ چیز کسی طرح بھی گوارا نہیں کی جا سکتی۔ دوسرے دلائل وشواہد کے ساتھ مل کر تو بلاشبہ یہ روایات قرآن مجید کے صحیح مفہوم کی تعیین میں بہت زیادہ مددگار ہو سکتی ہیں، لیکن تنہا انہی کی مدد سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا''۔ (مبادی تدبر قرآن ص: 166)

قرآن کے قطعی الدلالۃ ہونے سے اصلاحی صاحب کی کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت انہوں نے رسالہ تدبر میں اس طرح کی۔

''فہم قرآن کے لئے ایک اور اصول جس کو ماننا ضروری ہے یہ ہے کہ ''قرآن قطعی الدلالہ ہے یعنی قرآن مجید کے الفاظ کے لغوی معانی ان کے مفہوم کی طرف ٹھیک ٹھیک رہنمائی کرتے ہیں یہ بات نہیں ہے کہ قرآن مجید نے جو لفظ استعمال کیا ہو وہ اگرچہ ایک خاص معنی دے رہا ہو، لیکن قرآن اس کو نظر انداز کر کے مراد اس سے مختلف لے رہا ہو، یا قرآن کا بیان بادی النظر میں تو ہر قاری کو کچھ معلوم ہوتا ہو لیکن اصل میں قرآن کا مفہوم اس سے مختلف ہو جو ہر پڑھنے والا اس سے سمجھتا ہے''۔ (تدبر نمبر 2 ص 12)

حاصل یہ ہے کہ اسلاف اور اصلاحی صاحب کے درمیان تفسیر میں حدیث کو جو درجہ

دینے میں فرق ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ اصلاحی صاحب کے نزدیک قرآن (علی العموم) قطعی الدلالۃ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ کلام کی وہ صورتیں جن میں صرف ایک ہی معنی ومفہوم کا احتمال ہو یا دوسرے مفہوم کا احتمال تو ہو لیکن کلام میں ایسے قوی قرائن موجود ہوں جو دوسرے احتمال کی گنجائش نہ چھوڑیں تو ان میں تو لفظ کی اپنے معنی ومفہوم پر دلالت واقعتاً قطعی ہو گی لیکن جہاں لفظ میں دوسرا احتمال موجود ہو مثلاً جب لفظ مشترک ہو یا اس میں مجاز کا احتمال ہو لیکن اس کے دفع کے لئے قوی قرائن موجود نہ ہوں ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ لفظ کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی نہ ہو گی۔ اگر ظنی دلائل کی بنا پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیں تو اس وقت ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس کے ترجیح دیئے ہوئے معنی پر دلالت ظنی ہے۔ قرآن پاک میں اس کی ایک مثال لفظ قروء کی ہے جس کو ہم ذکر کرتے ہیں۔

لسان العرب میں ہے۔

**و القرء: الحیض، والطھر ضد، و ذلک ان القرء الوقت فقد یکون للحیض و الطھر، قال ابو عبید: القرء یصلح للحیض و الطھر و فی الحدیث دعی الصلاۃ ایام اقرائک. وقال الاعشی.**

**مورثۃ مالا و فی الحی رفعۃ　　لما ضاع فیھا من قروء نسائکا.**

**وصح عن عائشۃ و ابن عمر رضی اللہ عنھما قالا الا قراء و القروء الاطھار و حقق ھذا اللفظ من کلام العرب قول الاعشی: لما ضاع فیھا من قروء نسائکا فالقروء ھنا الاطھار لا الحیض لان النساء انما یوتین فی اطھارھن لا فی حیضھن فانما ضاع بغیبتہ عنھن اطھارھن.**

قرء حیض اور طہر دونوں کے وقت کے معنی میں صحیح ہے۔ حدیث میں ہے اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ اعشیٰ کے شعر کا ترجمہ ہے: یہ کوششیں تجھے مال اور قبیلے میں بلندی و رفعت دلانے والی ہیں۔ کیونکہ ان میں تیری عورتوں کے اطہار ضائع ہوئے۔ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح روایت ہے انہوں نے کہا

اقراء اور قروء سے مراد طہر ہیں۔ کلام عرب میں اس لفظ کی تحقیق اعشیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے لما ضاع منها من قروء نسائكا اعشی نے قروء کو یہاں طہر کے معنی میں لیا ہے حیض کے معنی میں نہیں کیونکہ عورتوں سے جماع ان کے اطہار میں کیا جاتا ہے۔ ان کے حیض کے دوران نہیں۔ پس محض اس بہادر کی عدم موجودگی کی بناء پر ان کے اطہار (پاکی کے ایام) ضائع ہو گئے۔

ابن اثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

**و هو من الاضداد يقع على الطهر و يقع على الحيض ..... والاصل فى القرء الوقت المعلوم و لذلک وقع على الضدين لان لكل منها وقتا.**

یہ لفظ اضداد میں سے ہے، طہر پر بھی بولا جاتا ہے اور حیض پر بھی ..... قرء کا اصل معنی وقت معلوم ہے، اسی وجہ سے یہ دو متضاد معنوں میں بولا جاتا ہے۔ کیونکہ دونوں (یعنی حیض اور طہر) کے لئے وقت معین ہوتا ہے۔

قرآن پاک میں قروء کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لسان العرب کے مندرجہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ حیض و طہر دونوں میں یکساں اس کا استعمال ہے، حدیث میں اس کا استعمال حیض کے معنی میں ہوا ہے اور اعشیٰ کے کلام میں طہر کے معنی میں۔ قرآن پاک میں کوئی ایسا قطعی قرینہ موجود نہیں کہ ان دو میں سے ہم کسی ایک معنی کو دوسرے کے احتمال کے بغیر متعین کر سکیں۔ مفسرین اور فقہاء میں سے اپنے ترجیحی دلائل کی بناء پر بعض نے قرآن پاک میں مستعمل قروء سے حیض مراد لیا ہے اور بعض نے طہر۔ قطعی طور پر ہم ایک فریق کو حق پر اور دوسرے کو باطل پر نہیں کہہ سکتے۔ ایک فریق کا گمان غالب ہے کہ اس کا اختیار کردہ معنی اس مقام پر مراد ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ وہ خطا پر ہو اور یہاں دوسرا معنی مراد ہو۔ ایسی ہی صورت حال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس سے معنی مراد پر دلالت ظنی ہے۔

ہماری اس بات کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اصلاحی صاحب رسالہ تدبر نمبر 6 ص 14 میں لکھتے ہیں۔

''الفاظ قرآن کی دلالت کو ظنی قرار دینے کی دوسری وجہ یہ بھی ہوئی کہ چند نادر الفاظ کے معنی متعین کرنے میں کچھ اختلاف ہوا جس کو اہل تاویل رفع نہ کر سکے۔ مثلاً لفظ قروء کے معنی ایک گروہ کے نزدیک طہر کے ہیں اور دوسرے کے نزدیک حیض کے ہیں۔ ہر گروہ کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں۔ اس اختلاف سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ اس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ اسی طرح کے اختلافات کی بناء پر بعض لوگوں نے وضع کر دیا کہ قرآن مجید کے الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر ظنی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بدترین قسم کی سوفسطائیت ہے...... الخ۔

بعض الفاظ کے معنی میں اختلاف ہر زبان میں ہوتا ہے۔ یہ اختلافات طے کرنے کے لئے اصول بنے ہوئے ہیں۔ اہل زبان ان اصولوں کی روشنی میں یہ اختلاف طے کر لیتے ہیں۔ مثلاً اردو کے کسی لفظ کے معنی میں اختلاف ہو گا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ دلی کی زبان میں یہ لفظ کس معنی میں بولا گیا۔ غالبؔ یا داغؔ نے اس کو کس مفہوم میں استعمال کیا اور اگر دلی اور لکھنؤ کا اختلاف ہو گا تو دیکھیں گے کہ دلی میں کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اور لکھنؤ کے معتبر ادیبوں کے ہاں وہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس طرح سے لفظ کے معنی صحیح متعین ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر ہمیں عربی کے کسی لفظ کے بارے میں مشکل پیش آتی ہے تو ہم لسان العرب دیکھتے ہیں اگر اس میں اہل لغت مختلف ہوتے ہیں تو اس کے شواہد پر نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ قریش کی ٹکسالی زبان میں اس کا کیا مفہوم ہے۔ امرؤالقیس نے اسے کیسے استعمال کیا ہے۔ زہیر نے کیا معنی لئے ہیں۔ دوسرے مستند شعراء کے ہاں وہ کس طرح استعمال ہوا ہے۔ پھر جس معنی کی تائید میں دلائل پاتے ہیں۔ اس کو ترجیح دیتے ہیں اور اگر قرآن مجید میں اس کی نظیر مل جائے تب تو کسی اور دلیل کی حاجت ہی نہیں رہتی کیونکہ اس سے بڑی کوئی دلیل نہیں۔ قرآن اعلیٰ عربی ادب کا سب سے مستند ماخذ ہے۔''

لفظ قرء کے اعتبار سے اصلاحی صاحب کی یہ ساری عبارت بے کار ہے کیونکہ لسان العرب کے حوالے سے ہم دکھا چکے ہیں کہ یہ لفظ عربی زبان میں مشترک ہے اور اس

کے مشترک ہونے میں کسی کا اختلاف ہی نہیں ہے کہ جس کو اصول کی روشنی میں طے کرنے کی ضرورت ہو۔ آخر دیکھئے کہ لسان العرب کے مذکورہ حوالہ میں درج حدیث کے علاوہ اصلاحی صاحب خود اپنی تفسیر تدبر قرآن میں قرؤ کے لئے حیض کے معنی کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ اعشیٰ کے شعر میں یہ طہر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اصلاحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت اور تدبر قرآن جلد 1 ص 488 میں درج یہ عبارت ''قروء قرء کی جمع۔ اس کے معنی کی تعیین میں اہل لغت نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اس کے معنی حیض کے لئے ہیں اور بعض نے طہر کے'' سرے سے ہی غلط ہے کیونکہ اس میں اہل لغت کا تو اختلاف ہی نہیں ہے بلکہ اس پر تو اہل لغت اور اہل تفسیر و اہل فقہ متفق ہیں کہ یہ دونوں ہی معنی میں مستعمل ہے، البتہ قرآن پاک میں یہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے؟ کسی قطعی دلیل کی عدم موجودگی کی بناء پر اس مقام میں مراد کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، لیکن چونکہ کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ایک مراد لینے والا دوسری مراد لینے والے کو قطعی طور پر غلط نہیں کہہ سکتا اور احتمال ہے کہ نفس الامر میں دوسرا معنی مراد ہو۔

اور اگر ہم اصلاحی صاحب کی وہ بات بھی اختیار کر لیں جو انہوں نے تدبر قرآن میں ذکر کی ہے کہ:

''اس کے اصل مادہ اور اس کے مشتقات پر ہم نے جس قدر غور کیا ہے اسی سے ہمارا رجحان اسی بات کی طرف ہے کہ اس کے اصل معنی تو حیض ہی کے ہیں، لیکن چونکہ ہر حیض کے ساتھ طہر لازماً لگا ہوا ہے اس وجہ سے عام بول چال میں اس سے طہر کو بھی تعبیر کر دیتے ہیں''۔ (تدبر قرآن: 488 ج 1)

یعنی یہ کہ لفظ قرء مشترک نہیں ہے بلکہ اس کا حقیقی معنی حیض ہے اور مجازی معنی طہر ہے تب بھی معاملہ ظنی الدلالۃ ہونے سے بلند نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسئلہ پھر باقی رہے گا کہ قرآن پاک میں مذکور قروء کا استعمال اس کے حقیقی معنی میں ہوا ہے یا مجازی معنی میں ہوا ہے۔ محض قرآن پاک میں مذکور ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔ اور آپ کے پاس کوئی قطعی دلائل نہیں ہیں جن کی بناء پر آپ دوسرا معنی مراد لینے کو قطعی

طور پر غلط کہہ سکیں اور ایسی ہی صورت حال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت ظنی ہے قطعی نہیں۔

**(ii) لفظ کلالہ**

اس لفظ کے بارے میں علامہ زمخشری کشاف میں لکھتے ہیں۔

**فان قلت ما الكلالة ؟ قلت يطلق على ثلاثة على من لم يخلف ولدا ولا والدا و على من ليس بولد ولا والد من المخلفين. و على القرابة من غير جهة الولد والوالد.**

اگر تو پوچھے کہ کلالہ سے کیا مراد ہے؟ تو میں کہتا ہوں کہ کلالہ کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ایک وہ شخص جس نے اپنے پیچھے نہ اولاد کو چھوڑا ہو اور نہ والد کو۔ دوسرے وہ شخص جو پسماندگان میں سے نہ اولاد ہو اور نہ والد ہو۔ تیسرے وہ قرابت جو اولاد و والد کی جانب سے نہ ہو۔

اس مقام میں کوئی ایسی قطعی دلیل موجود نہیں کہ ہم کسی ایک معنی کو متعین کر دیں اور دوسرے معنی کے مراد لینے کو غلطی قرار دیں۔ علماء نے اپنی اپنی ترجیحات کے مطابق معنی اختیار کیا ہے۔ ایسی ہی صورتحال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت ظنی ہے۔

غرض ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ قرآن کا ہر مقام قطعی الدلالۃ نہیں ہیں بلکہ اس کے بعض مقام ظنی الدلالۃ بھی ہیں اور ایسے مقام میں تنہا حدیث کو قرآن کی تفسیر کے طور پر لینا راجح ہے۔

**اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر و تدبر میں حدیث کے مقام کی مزید تفصیل**

اصلاحی صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں تدبر کرنے والوں کو دو قسم کے الفاظ و آیات سے سابقہ پیش آتا ہے۔

(1) وہ الفاظ و آیات جن کی تفسیر خود قرآن سے کرنے میں تدبر کرنے والے کو کوئی اشکال نہ پیش آ رہا ہو اور بات واضح طور پر سامنے آ رہی ہو اور وہ اپنے حاصل کردہ نتیجہ

پر مطمئن بھی ہو۔

اس حاصل شدہ تفسیر کی منقول تفسیر کے اعتبار سے دو صورتیں ہیں یا تو وہ منقول کے موافق ہو گی یا مخالف ہو گی۔

(2) وہ الفاظ و آیات جن کا سیاق وسباق اور عمود و نظم اور مماثل آیات کی روشنی میں مطالعہ کرنے کے باوجود بات صاف نہ ہو رہی ہو، پوری تشفی نہ ہو رہی ہو اور بقول اصلاحی صاحب الفاظ کچھ چاہتے ہیں، لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں؟۔

دوسری قسم کے الفاظ و آیات کی تفسیر کے بارے میں اصلاحی صاحب نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے اس کے بارے میں ہم نے پیچھے مفصل کلام کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان کی یہ روش اسلاف کے طریقے سے ہٹی ہوئی ہے اور حدیث و اقوال صحابہ سے فائدہ اٹھانے کے باوجود ان کو ان کا صحیح حق نہیں دیتی۔

پہلی قسم کے الفاظ و آیات کی تفسیر میں بھی اصلاحی صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس کو انھوں نے مبادی تدبر قرآن میں تفصیل سے ذکر کیا ہے ملاحظہ فرمائیے۔

''ہمارے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ قرآن مجید کے مطالعہ میں تفسیروں کو مقدم رکھا جائے۔ اس راہ میں طرح طرح کے خطرے ہیں۔ ہم تفسیر کی حالت پر آگے بحث کریں گے۔ ہمارے پاس جو تفسیریں ہیں وہ دو ہی قسم کی ہیں یا تو وہ کسی خاص سکول کی ترجمانی کر رہی ہیں یا وہ روایات اور اقوال سلف کے تمام رطب و یابس کا مجموعہ ہیں۔ ایک حقیقی طالب کی راہ میں یہ دونوں چیزیں روک ہو سکتی ہیں۔ طالب قرآن جب ان کے چکر میں پھنس جاتا ہے تو اس کی جستجو اور تحقیق کی رو طبعی نہیں رہ جاتی مصنوعی اور غیر طبعی ہو جاتی ہے۔ وہ اس راہ پر پڑ جانے کے بعد قرآن کے لفظوں کی رہنمائی سے محروم اور اس کا مذاق آہستہ آہستہ دوسروں کے خیالات و افکار سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ پس صحیح راہ یہی ہے کہ آدمی ان چیزوں میں سے کسی چیز کو ہاتھ نہ لگائے صرف قرآن کو اپنی تمام توجہ کا مرکز بنائے۔ اس کی ایک ایک آیت بلکہ ایک ایک لفظ پر تدبر کرے۔ ٹھیک مفہوم متعین کرے۔ طبیعت میں جو سوال پیدا ہو، اس پر بار بار غور کرے جو بات سمجھ میں

آئے اس کے نظائر و شواہد تلاش کرے۔ سیاق و سباق سے اس کی مطابقت معلوم کرے۔ نظم کے اعتبار سے اس کا موقع و محل دیکھے۔ عمود کلام کے پہلو سے اس کی مناسبت کو جانچے پھر اسی پر خود اپنی طرف سے شکوک و شبہات وارد کرے اور جب دیکھ لے کہ اس نے جو بات سمجھی ہے بالکل پکی ہے اس میں کسی پہلو سے کوئی خامی نہیں ہے تب تفسیروں میں اس کو دیکھے اور ہمیشہ صحیح روایات پر نگاہ رکھے۔ ضعیف اور کمزور روایات کو جن سے کتب تفسیر بھری ہوئی ہیں کبھی ہاتھ نہ لگائے۔ ان شاء اللہ صحیح روایات سے اس کی تائید ہو گی اور اپنے دل میں ایک ایسی خوشی کا جوش محسوس کرے گا جس میں اطمینان بلندی اعتماد اور عشق و محبت قرآن کی نہیں معلوم کتنی کیفیتیں ملی ہوئی ہوں گی،

لیکن فرض کیجئے یہ سارے جتن کرنے کے بعد آپ کسی آیت کے باب میں ایک نتیجے تک پہنچے اور جب تفسیر کی کتابوں کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ صحیح حدیثیں اور سلف کے اقوال آپ کے اختیار کردہ مطلب کے خلاف ہیں اور کوئی ادنیٰ تائید بھی آپ کے ساتھ نہیں ہے تو اس وقت کیا کریں گے؟ کیا روایات اور اقوال سلف کو چھوڑ کر اپنی بات پر جم جائیں گے؟ نہیں! طالب صادق کی راہ یہ نہیں ہے بلکہ آپ ان احادیث اور اقوال کی روشنی میں اپنی تاویل پر دوبارہ غور کریں گے۔ اس صورت میں گمان غالب تو یہی ہے کہ اگر آپ غلطی پر ہوں گے تو آپ کی غلطی خود واضح ہو جائے گی، لیکن فرض کیجئے آپ نے یہ مرحلہ بھی طے کر لیا، مگر آپ کو اپنی ہی تاویل صحیح معلوم ہوتی ہے اب کیا کریں گے؟ اب خود حدیث پر غور کریں گے اس کو ہر پہلو سے پرکھیں گے۔ ہر کسوٹی پر جانچیں گے۔ انشاء اللہ یہ چیز مفید ثابت ہو گی، یا تو آپ کی تاویل کا ضعف واضح ہو جائے گا یا حدیث کی اصل حقیقت واضح ہو جائے گی، لیکن طالب کے لئے یہ مرحلے نہایت سخت ہیں اور ان میں صبر و ثبات کی ضرورت ہوتی ہے۔ عجلت اور تیز گامی اس منزل میں معصیت ہے۔ اس طرح کے مواقع پر عرصہ تک توقف کرنا چاہئے اور پھر سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہئے، جب قلب پوری طرح سے ایک بات کے لئے کھل جائے کسی طرح کی بھی کوئی خلش باقی نہ رہ جائے تو اس بات کو اختیار کر لینا

چاہئے اور پھر اس امر کی ذرا بھی پروا نہیں کرنی چاہئے کہ کوئی چیز اس کے خلاف ہے"۔ (ص 55، 54 مبادی تدبر قرآن)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں۔

"جو لوگ احادیث کا سرے سے انکار کر دیتے ہیں وہ اس روشنی ہی سے محروم ہو جاتے ہیں جو قرآن مجید کے بہت سے اجمالات کے کھولنے میں سب سے زیادہ مددگار ہو سکتی ہے۔ اعتدال کی راہ اس معاملہ میں یہ ہے کہ قرآن مجید کے اجمالات جس حد تک صحیح احادیث کی روشنی میں کھلتے ہوں اس حد تک ان صحیح احادیث کی رہنمائی سے پورا فائدہ اٹھایا جائے اور ان کے بالمقابل ہرگز کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ دی جائے اور اگر حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق و نظم کے خلاف پڑ رہی ہو تو ایسے مقامات پر توقف کرنا چاہئے اور اسی صورت میں حدیث کو چھوڑنا چاہئے جب یا تو کسی طرح الفاظ قرآن سے اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو یا حدیث کے ماننے کے سبب سے دین کی کسی ایسی اصل پر زد پڑ رہی ہو جس کا ماننا ضروری ہو، جہاں تک صحیح احادیث کا تعلق ہے بہت کم ہی ایسی نوبت آتی ہے کہ قرآن کے ساتھ ان کی موافقت ہو ہی نہ سکے۔ ایسے مواقع پر بہرحال مقدم قرآن ہے اور کسی طرح بھی اس کے تقدم کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن ایسے مواقع بہت زیادہ نہیں ہیں"۔ (ص: 195 مبادی تدبر قرآن)۔

## اصلاحی صاحب کی عبارات میں تعارض

اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ طریقہ تفسیر پر کچھ کلام سے پیشتر ہم اصلاحی صاحب کی عبارات میں ایک صریح تعارض کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

"حالانکہ فہم قرآن کی کلید خود قرآن ہی ہے۔ وہ اپنے تمام اجمالات کی خود تشریح کرتا ہے۔ وہ اپنے مفہوم و معنیٰ کی تعیین اپنے مقاصد و مطالب کی تفسیر اور اپنے نکات و حقائق کی تشریح کے لئے کسی چیز کا محتاج نہیں ہے بلکہ قرآنی بلاغت کا یہ ایک عجیب اعجاز ہے (اور یقیناً اس آسمان کے نیچے صرف اسی کتاب عزیز کی یہ خصوصیت ہے) کہ وہ اپنے

اکثر مشکل الفاظ اور دقیق اسالیب کے حل کے لئے بھی اپنے اندر مثالوں اور نظائر کا ایک قیمتی ذخیرہ رکھتی ہے۔ (ص 53 مبادی تدبر قرآن)

دیکھئے ایک طرف تو اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کے اجمالات جس حد تک صحیح احادیث کی روشنی میں کھلتے ہیں اس حد تک ان صحیح احادیث کی رہنمائی سے پورا فائدہ اٹھایا جائے اور احادیث قرآن مجید کے بہت سے اجمالات کے کھولنے میں سب سے زیادہ مددگار ہوسکتی ہیں اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ قرآن اپنے تمام اجمالات کی خود تشریح کرتا ہے۔ اب یہ صریح تعارض نہیں تو اور کیا ہے۔ جب کہ پہلی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے بعض اجمالات احادیث کی رہنمائی کے بغیر نہیں کھلتے اور دوسری عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ قرآن اپنے تمام اجمالات کو خود کھولتا ہے۔

البتہ ان دونوں عبارتوں میں مطابقت کی ایک صورت ممکن ہے جس کو اصلاحی صاحب کی عبارات کی روشنی میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور جو اصلاحی صاحب کے الفاظ میں یوں ہے کہ:

"......ایک آیت پر اس کے الفاظ کی روشنی میں پوری طرح غور کیا۔ قرآن مجید میں جو آیات اس کی مماثل ہیں ان کی روشنی میں بھی اس کو اچھی طرح دیکھ لیا۔ سیاق وسباق اور عمود و نظم کے پہلو سے بھی اس پر نگاہ ڈال لی، لیکن ان تمام باتوں کے بعد بھی پوری طرح تشفی نہیں ہوتی۔ الفاظ کچھ چاہتے ہیں لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں۔ اب ہم احادیث اور اقوال صحابہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کوئی ایسی بات پا لیتے ہیں جس سے آیت کا تمام عالم روشن ہو جاتا ہے۔ الفاظ کو اس کے بعد کسی بات کا انتظار نہیں رہ جاتا، نظم اور سیاق کلام سب کا حق ادا ہو جاتا ہے تو اس بات کو اگر وہ صحیح طریقہ سے منقول ہوگی قبول کرلیں گے"۔ (ص 147)

مطلب یہ ہے...... جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں...... کہ اس اجمال کو کھولنے کے لئے حدیث یا قول صحابی کو نہیں لیں گے بلکہ اس سے جو نکتہ اور Point حاصل ہو رہا ہے اس کو لے لیں گے یا بالفاظ دیگر روایت کا صرف مضمون لے لیں گے اور روایت و

حدیث کی طرف نسبت کیئے بغیر آیت کے اجمال وغیرہ کو حل کریں گے۔

اس سے ہماری گذشتہ بات کی مزید تائید ہو گئی اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اصلاحی صاحب اس علمی خیانت اور سرقہ کے قائل ہیں کہ مشکل کا حل کسی سے حاصل کریں اور اس کے حصول کی نسبت حل کرنے والی کی طرف بھی نہ کریں۔

## اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر و تدبر پر ایک نظر

اصلاحی صاحب کے طریقے کے مطابق تفسیر کرتے ہوئے طالب علم جس نتیجہ پر پہنچے گا وہ یا تو منقول تفسیر کے موافق ہو گا یا اس کے مخالف ہو گا۔ موافق ہونے کی صورت میں ہم اپنے اشکالات و اعتراضات سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔ البتہ مخالف ہونے کی صورت میں ہم اپنے اندیشوں اور فی الواقع خطرات کو ظاہر کیئے بغیر نہیں رہ سکتے جو مندرجہ ذیل ہیں:

**1-** اصلاحی صاحب نے ص 195 (مبادی تدبر قرآن) پر لکھا کہ:

''جہاں تک صحیح احادیث کا تعلق ہے بہت کم ہی ایسی نوبت آتی ہے کہ قرآن کے ساتھ ان کی موافقت ہو ہی نہ سکے۔ ایسے مواقع پر بہر حال مقدم قرآن ہے اور کسی طرح بھی اس کے تقدم کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن ایسے مواقع بہت زیادہ نہیں ہیں''۔

اس عبارت میں بھی تعارض ہے۔ ''بہت کم'' کے الفاظ سے ایک خاص مفہوم اور تاثر حاصل ہوتا ہے جب کہ ''بہت زیادہ نہیں ہے'' اس سے خاصا مختلف مفہوم اور تاثر حاصل ہوتا ہے ہمارا خیال ہے کہ اگر کوئی کج بحثی پر نہ اتر آئے تو وہ ہماری اس بات سے اتفاق کرے گا۔ اس کو محض لفظی گرفت نہ سمجھا جائے کیونکہ اصلاحی صاحب کو زبان و ادب پر جو قدرت حاصل ہے اس کے پس منظر میں ہم یہ بعید سمجھتے ہیں کہ انہوں نے بلا سوچے سمجھے یہ الفاظ لکھ دیئے ہوں گے، بلکہ ہمیں تو یہ خیال ہوتا ہے کہ ابتداء میں انہوں نے تقلیل میں جو مبالغہ کیا ہے آگے جا کر اس کے اثر کو زائل کرنے کے لئے انہوں نے بہت زیادہ نہیں کے الفاظ استعمال کیئے ہیں تا کہ اپنی اور اپنے طریقہ پر چلنے والوں کی راہ کو محدود نہ کریں۔

2- پھر دیکھئے مبادی تدبر قرآن میں اصلاحی صاحب نے تدبر و تفسیر کے اصول تحریر کئے ہیں۔ جب ان کو یہ اصولی علم حاصل ہے کہ صرف چند ہی مقامات پر مذکورہ طریقہ سے حاصل شدہ تفسیر منقول تفسیر کے خلاف ہے اور جب وہ خود اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کے دلائل لفظیہ قطعی ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ وہ ان مقامات کی اس کتاب میں نشاندہی کر دیتے تاکہ یہ امکان نہ رہتا کہ کوئی دوسرا شخص جو ان کے طریقے پر تدبر کرتا ہو ان مقامات میں اضافہ کر دے۔ آخر تعارض کی صورت میں یا تو حدیث ناقابل اعتبار ہوگی یا اس مدبر کا نتیجہ تدبر غلط ہوگا۔ اور جب وہ کسی وجہ سے اپنے نتیجہ کی غلطی پر مطلع نہ ہو سکا اور اس کو صحیح سمجھ کر اس نے صحیح حدیث کو ترک کر دیا تو بتائیے کیا یہ معمولی غلطی ہوگی؟ متعین طور پر ان کا ذکر نہ کر کے اصلاحی صاحب نے ایک اصولی غلطی کی ہے اور تدبر کرنے والے کے لئے یہ راہ کھول دی ہے کہ وہ اپنے فکر میں کسی غلطی کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو ترک کر دیں اور اس طرح وہ بہت سی احادیث جن کی رہنمائی سے اصلاحی صاحب بھی استفادہ کرنے پر مجبور ہوئے ہوں قرآن کے معارض قرار پائیں اور مسترد کر دی جائیں۔

ہم نہیں سمجھتے کہ اصلاحی صاحب اس نتیجہ کو برداشت کرنے پر تیار ہوں گے۔ درانحالیکہ ان کے اسی طریقہ کو جاوید احمد الغامدی اور قاضی کفایت اللہ جیسے گمراہ لوگوں نے اختیار کر کے بعض دیگر مسلمات کا انکار کیا ہوا ہے۔

3- کوئی اور نہیں بلکہ خود اصلاحی صاحب نے جن مقامات میں حدیث کو ترک کیا ہے ان میں خود ان سے غلطی ہوئی ہے۔ چند مثالوں سے ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

(الف) پیچھے ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ سورہ نور کی آیت الزانیة و الزانی میں اصلاحی صاحب نے شادی شدہ اور کنوارے زانی دونوں کو مراد لے کر غلطی کی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اصلاحی صاحب نے احادیث رجم کو ترک تو نہیں کیا بلکہ یوں کہا ہے کہ رجم شادی شدہ زانی کی حد نہیں ہے بلکہ بدمعاشوں اور غنڈوں کی تعزیر ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ رجم سے متعلق احادیث کا ظاہر رجم کے حد ہونے پر

دلالت کرتا ہے جس کی تائید مجتہدین کے اجماع سے بھی ہوتی ہے لہٰذا اصلاحی صاحب جب رجم کو شادی شدہ زانی کے لئے حد نہیں مانتے تو اس معنی کے اعتبار سے وہ ان احادیث کو ترک ہی کرتے ہیں۔

(ب) اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ.

يُطِيْقُوْنَهٗ کی ضمیر منصوب متصل سے مفسرین نے صوم مراد لیا ہے جب کہ اصلاحی صاحب اس سے طعام مراد لیتے ہیں جو صحیح روایات کے خلاف ہے۔ حالانکہ حدیث کا دیا ہوا معنی نہ تو ایسا ہے کہ الفاظ قرآنی سے اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو اور نہ ہی فی الواقع ایسا ہے کہ اس کے ماننے کے سے دین کے کسی واجب التسلیم ضابطہ پر زد پڑ ہی ہو۔

اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''اس تاویل (یعنی ضمیر منصوب متصل کا مرجع طعام کو قرار دینے) کو قبول کر لینے کے بعد مسئلہ کی جو شکل سامنے آتی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ پہلے جو روزے فرض ہوئے تھے اس میں اس بات کی گنجائش تھی کہ اگر لوگ روزے نہ رکھنا چاہیں تو اس کا بدل مسکین کو کھانا کھلا کر پورا کر دیا کریں بلکہ قرآن کے الفاظ سے اس کی اصلی شکل یہ سامنے آئی ہے کہ جو لوگ بیماری یا سفر کی وجہ سے رمضان کے روزے پورے نہ کر سکتے تھے۔ ان کو اس بات کی اجازت تھی کہ دوسرے دنوں میں یا تو روزے رکھ کر ان چھوڑے ہوئے روزوں کی تلافی کر دیں یا ایک روزے کی جگہ ایک مسکین کو کھانا کھلا کر اس کا بدل پورا کر دیں۔ گویا اس وقت تک قضا روزوں کی تلافی مسکین کو کھانا کھلا کر بھی ہو سکتی تھی۔ بعد میں یہ اجازت جیسا کہ آگے والی آیت سے واضح ہو گا منسوخ ہو گئی یعنی قضا شدہ روزوں کی جگہ بھی روزے رکھنا ہی ضروری قرار دیا گیا۔ (تدبر قرآن: ج 1 ص: 405)

اصلاحی صاحب کے برعکس جمہور مفسرین نے اس صحیح روایت سے استدلال کیا ہے جو بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، نسائی اور طبرانی وغیرہ میں حضرت سلمہ بن اکوع رضی

اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

**لما نزلت هذه الآية و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من شاء منا صام و من شاء افطر و يفتدى فعل ذلك حتى نزلت الآية التى بعد ها فنسختها.**

جب یہ آیت وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ نازل ہوئی تو ہم میں سے جو چاہتا روزہ رکھتا اور جو چاہتا روزہ نہ رکھتا اور فدیہ دیتا۔ ایسا ہی کیا جاتا رہا یہاں تک اس کے بعد والی آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) نازل ہوئی اور اس نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔

اگر ہم ضمیر کا مرجع طعام کو بھی بنالیں تب بھی جہاں تک لفظ الذین یطیقونه کا تعلق ہے، تو سیاق وسباق اور عمود و نظم کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اس میں بھی زیادہ سے زیادہ دو معنی کا احتمال موجود ہے۔ ایک یہ کہ وہ مریض و مسافر ہوں جیسا کہ اصلاحی صاحب نے کہا اور دوسرا یہ کہ اس سے مراد طاقت طعام رکھنے والے عام لوگ ہوں (خواہ وہ تندرست و مقیم ہوں یا بیمار و مسافر، اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ تفسیر کے قطعی اصولوں کو بھی سامنے رکھیں تب بھی جمہور مفسرین اور صحیح روایات کا بیان کردہ احتمال ساقط نہیں ہوتا، بلکہ الفاظ قرآن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اس وجہ سے مذکورہ صحیح روایت ایسی نہیں ہے کہ الفاظ قرآن کے ساتھ اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو۔

باقی رہی یہ بات کہ کیا اس صحیح روایت کو ماننے سے دین کی کسی اصل پر زد پڑتی ہے؟ تو فی الواقع ایسی بات بھی نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے جو اصلاحی صاحب نے ذکر کیا ہے کہ روزے کی فرضیت کیا ہوئی جب کہ اس بات کی کھلی اجازت موجود تھی کہ کوئی شخص چاہے تو روزے رکھے اور چاہے تو نہ رکھے، اس کی جگہ ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔ اگر روزے کے ابتدائی حکم کی نوعیت یہ تھی تو كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (تم پر روزے فرض کیے گئے) کا ٹکڑا بالکل غیر ضروری سا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس

صورت میں اس کی فرضیت بالکل بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے۔ (تدبر قرآن، ج 1 ص 403)

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور مفسرین کی تاویل کی رو سے بھی روزے کی فرضیت برقرار ہے۔ البتہ شروع میں یہ سہولت و رخصت دی گئی کہ اس فرضیت کو یا تو روزے ہی رکھ کر ادا کرو یا اس کا بدل ایک مسکین کے کھانے کا فدیہ دے کر۔ آخر فدیہ کو روزے ہی کا تو بدل بنایا اور بدل مبدل منہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا بدل ادا کرنا گویا مبدل منہ ادا کرنا ہے۔ اور پھر اصلاحی صاحب جب مریض و مسافر کے لئے دیگر ایام میں روزے کی قضا کی فرضیت کی جگہ فدیہ کے بدل کے خود قائل ہیں حالانکہ قضا روزے حالت استطاعت ہی میں رکھنے کا حکم ہے تو کیا ان کے لئے فدیہ کا قول کرنا ان پر روزے کی فرضیت کو بے اثر بنانا نہیں ہے۔ یہ تو اصلاحی صاحب کی زبردستی ہے کہ خود ایک بات کہیں تو وہ صحیح اور قرآن کے موافق اور دوسرے وہی بات کہیں تو وہ قرآن کے مخالف اور غلط۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس مثال میں بھی اصلاحی صاحب نے صحیح روایت کے ترک کا موجب جن دو سببوں کو قرار دیا ہے ان میں سے کسی بھی سبب کے بغیر انہوں نے صحیح روایت کو ترک کیا ہے حالانکہ اس صحیح روایت کے حق میں خود الفاظ قرآنی کی تائیدات موجود ہیں۔ اب یا تو یہ کہیئے کہ اصلاحی صاحب نے عجلت و تیز گامی سے کام لیا اور جتنا توقف اور غور و فکر کرنا چاہیئے تھا اتنا نہیں کیا یا پھر ان کا بیان کردہ طریقہ ہی صحیح نہیں۔ پہلی بات کے لئے تو کسی مدت کو معیار نہیں بنایا جا سکتا لہٰذا یہی صورت متعین ہو جاتی ہے کہ اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ طریقہ ہی کو ناقص سمجھ کر اس کی اصلاح کی جائے۔

(ج) سورہ یونس کی آیت لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُو الْحُسْنٰى وَ زِيَادَةٌ۔

اصلاحی صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ ”جن لوگوں نے دنیا میں نیکی کمائی اور احسان کی روش اختیار کی ہوگی ان کے لئے ان کی نیکی کا بدلہ اچھا بھی ہوگا اور ان پر مزید فضل بھی ہوگا۔ یہاں اس مزید فضل کی وضاحت نہیں ہوئی ہے۔ دوسرے

مقام میں اس کی تفصیل یوں آئی ہے۔ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَا (جو بھلائی لے کر حاضر ہوگا تو اس کے لئے اس کا دس گنا اجر ہے۔)

اس کے بالمقابل وہ تفسیر جو صحیح احادیث کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ الحسنٰی سے مراد المنزلۃ الحسنٰی ہے یعنی اچھی جگہ اور وہ جنت ہے اور زیادہ سے مراد رب تعالیٰ کا دیدار ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت صہیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے قول لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَ زِيَادَةٌ کے بارے میں فرمایا کہ الحسنٰی جنت ہے اور زیادہ اپنے رب کا دیدار ہے۔

یہی تفسیر ابوبکر صدیق، علی، ابن عباس، حذیفہ، عبداللہ بن مسعود اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔

اس منقول تفسیر کے علاوہ بھی بعض مفسرین کے اقوال منقول ہیں لیکن وہ صحت میں اس درجہ کے نہیں ہیں اور پھر مرفوع حدیث کے ہوتے ہوئے بہر حال ان کا درجہ بعد میں ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اصلاحی صاحب نے اپنے بتائے ہوئے اصول سے خود یہاں بھی انحراف کیا ہے کیونکہ یہ روایت بھی ایسی ہے کہ الفاظ قرآن سے اس کی موافقت ہوسکتی ہے۔ اور اس کو ماننے سے دین کی کسی اصل پر زد بھی نہیں پڑتی۔

اگر اصلاحی صاحب کی جانب سے یہ کہا جائے کہ یہ قاعدہ تو اس صورت میں ہے جب حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق و نظم کے خلاف پڑ رہی ہو تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ جب حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق و نظم کے خلاف نہ پڑ رہی ہو تو حدیث میں بیان کی ہوئی تفسیر کی بھی گنجائش نکل آئی اور جب احتمال متعدد ہو جائیں تو صحیح حدیث میں ایک تفسیر کا وارد ہونا اس کے لئے ترجیح کا موجب ہے لہٰذا حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا اور اصلاحی صاحب کا بیان کردہ طریقہ ناقص ہوگا۔

پھر اس آیت کی تفسیر میں اصلاحی صاحب نے جو کچھ کہا ہے وہ قرآن مجید ہی کی روشنی میں مرجوح بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ہے۔ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (یہ آیت خود اصلاحی صاحب نے بھی ذکر کی ہے اور اس کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ جو بھلائی لے کر حاضر ہوگا تو اس کے لئے اس کا دس گنا اجر ہے) جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں عام قاعدہ یہی ہے کہ ایک نیکی کا دس گنا اجر ہے۔ لہٰذا لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى ہی کی تشریح جب قرآن مجید کی روشنی میں کی جائے تو یوں ہوگی کہ جن لوگوں نے نیکی کی ان کے لئے دس گنا اجر ہے اور زیادہ اس سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔

یہ چند مثالیں اس امر کو سمجھانے کے لئے کافی ہیں کہ اصلاحی صاحب نے جو طریقہ تفسیر ذکر کیا ہے وہ ناقص بلکہ خطرناک بھی ہے، کیونکہ جب ان مقامات میں حدیث کو ترک کر کے خود اصلاحی صاحب نے یا تو غلطی کی ہے یا مرجوح قول کو اختیار کیا ہے تو ان کے طریقے کی پیروی کرنے والے تو ان سے زیادہ غلطیاں کریں گے کیونکہ جو احتیاط خود اصلاحی صاحب سے یا بالفاظ دیگر موجد طریق سے متوقع ہو سکتی ہے وہ کسی دوسرے سے نہیں ہو سکتی۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ

کی مشہور تفسیر بیان القرآن کی تسہیل اور اختصار بنام

# تفسیر فہم قرآن

(حصہ اول) سورۃ فاتحہ تا سورۃ نساء

(حصہ دوم) سورہ مائدۃ تا سورۃ یونس

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

مجلس نشریات اسلام

1- کے ۔ 3 ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر 1 کراچی 74600

تمام ضروری موضوعات پر مشتمل احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم

کا تشریحی ترجمے کے ساتھ ایک انتہائی مفید مجموعہ

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

مجلس نشریات اسلام

1- کے ۔ 3 ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر 1 کراچی 74600

# اسلامی عقائد

## اصلاح شدہ ایڈیشن

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

مجلس نشریات اسلام

1-کے-3 ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر 1 کراچی 74600

# اصول دین

- مباحث وحی
- اصول تفسیر
- اصول حدیث
- اجماع امت
- قیاس
- علم فقہ کس کو کہتے ہیں
- علم اصول فقہ
- قواعد فقہیہ
- اصول اجتہاد
- اصول تقلید
- اصول سنت و بدعت
- اصول ایمان و کفر


## ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور



## مجلس نشریات اسلام

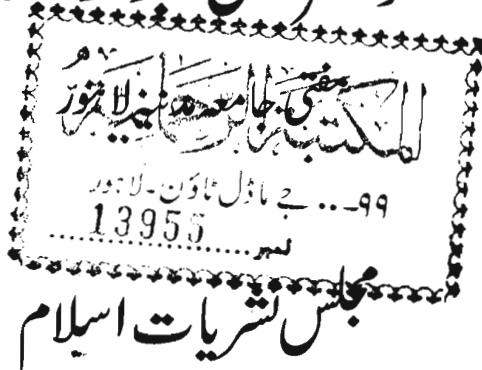
1- کے ۔ 3 ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر 1 کراچی 74600

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ

# مسائل بہشتی زیور

ترتیب نو مع اضافات مفیدہ

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

مجلس نشریات اسلام

1-کے-3 ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر 1 کراچی 74600

# فہم دین کورس

دنیوی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے مختصر وقت میں دین کا علم وفہم حاصل کرنے کے لئے ایک معیاری کورس تیار کیا گیا ہے جو دو درجوں پر مشتمل ہے۔

درجہ عام (ORDINARY LEVEL)

1- اسلامی عقائد ترتیب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد

2- اصول دین //

3- مسائل بہشتی زیور مکمل 2 حصوں میں //

(ترتیب جدید اور بہت سے مفید اضافوں کے ساتھ)

ایک گھنٹہ روز پڑھائی ہو تو یہ کورس چھ سات ماہ میں مکمل کیا جا سکتا ہے۔ کسی اچھے عالم دین سے اس کو پڑھا جائے اور کلاس کی صورت ہو تو زیادہ بہتر ہے۔ طالب علموں کے پاس اپنی کتابیں ہوں جو ان کو بعد میں بھی کام دیں گی۔

کوئی مسلمان ہو اور اس کا تعلق کسی بھی شعبہ سے ہو اس کے لئے یہ کورس ان شاء اللہ بہت مفید رہے گا اور مسائل کے اعتبار سے UP-TO-DATE نصاب ہے۔

علماء حضرات بھی از خود دلچسپی لے کر یہ کورس اپنے حلقہ میں سبقاً سبقاً پڑھائیں۔ یہ ان کے لئے علمی اور دینی خدمت کا ایک اہم ذریعہ ہے۔

نوٹ: مصنف کی کسی بھی کتاب کے ساتھ اس کا مالی مفاد وابستہ نہیں۔

درجہ اعلیٰ (ADVANCED LEVEL)

1- فہم قرآن۔ پورے قرآن پاک کی رواں مختصر تفسیر۔ اس کا اصل ماخذ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور تفسیر بیان القرآن ہے۔

2- فہم حدیث: تمام ضروری موضوعات پر مشتمل احادیث کا ایک مفید مجموعہ